LA REVUE DE

TEHERAN

ISSN 2008-1936

MENSUEL CULTUREL IRANIEN EN LANGUE FRANÇAISE

N° 40, Mars 2009, 4e ANNEE

PRIX 1000 TOMANS

Le temps en Iran: de Zorvân au calendrier islamique



www.teheran.ir



La Revue de Téhéran

affiliée au groupe
de presse Ettelaat

Direction

Mohammad-Javad Mohammadi

Rédaction en chef

Amélie Neuve-Eglise

Secrétariat de rédaction

Arefeh Hedjazi
Djamileh Zia

Rédaction

Rouhollah Hosseini
Esfandiar Esfandi
Farzaneh Pourmazaheri
Afsaneh Pourmazaheri
Samira Fakhariyan
Shekufeh Owlia
Hoda Sadough
Alice Bombardier
Mahnaz Rezaï
Saeed Kamali Dehghan
Babak Ershadi

Correspondants en France

Mireille Ferreira
Élodie Bernard

Correction

Béatrice Tréhard

Graphisme et Mise en page

Monireh Borhani

Photo

Mortéza Johari

Site Internet

Mohammad-Amin Youssefi

Adresse:
Presses Ettelaat,
Av. Naft-e Jonoubi,
Bd. Mirdamad,Téhéran, Iran
Code Postal:1549953111
Tél: +98 21 29993615
Fax: +98 21 22223404
E-mail: **mail@teheran.ir**

Imprimé par Iran-Tchap

Recto de la couverture:
Astrolabe persan, XVIIIe siècle,
musée Whipple de l'histoire des sciences, Université de Cambridge.



Premier mensuel iranien en langue française
N° 40 - Esfand 1387 / Mars 2009
Quatrième année
Prix 1000 Tomans

Sommaire



Zorvân, dieu du temps et de la destinée

Arefeh HEDJAZI

L'Iran, terre antique, a vu de nombreuses croyances et idéologies se succéder au fil des siècles. Parmi elles, le zorvânisme est sans doute l'une des croyances les plus ancrées et les moins connues de l'Iran antique, dont les traces sont aujourd'hui encore visibles dans la société et dans la pensée iraniennes.

Basée sur le culte d'un Dieu originel, Zorvân, dieu du Temps fini et infini et père créateur d'Ahourâ Mazdâ et d'Ahriman, le zorvânisme propose une vision du monde totalement fataliste et matérialiste, où l'idée d'une vie après la mort et d'un Jugement dernier est absente. Cette religion est aujourd'hui très peu connue même si de nombreux documents attestent de sa présence jusqu'aux cinq premiers siècles de l'Hégire, mais son influence sur le zoroastrisme, le manichéisme, le mazdéisme et les divers courants de pensée de la société iranienne a été grande.

Il est très difficile de remonter aux origines du zorvânisme. Du manichéisme, du mithraïsme, deux religions qui ont su s'adapter à la société et au passage du temps, de nombreux textes nous sont parvenus, et les multiples cultures qui furent influencées par ces religions ont laissé de quoi approfondir les recherches en la matière. Mais le zorvânisme est peu connu, en particulier en raison de l'occultation volontaire de cette croyance par le zoroastrisme, son héritier direct. Cette occultation, cette falsification historique a été radicale, à tel point que pour les chercheurs, découvrir les éléments de cette croyance est encore aujourd'hui un défi. Cependant, la voie des recherches en la matière a été ouverte depuis le XIXe siècle par les travaux archéologiques et littéraires des orientalistes et des chercheurs iraniens. L'ouvrage de référence le plus important de cette recherche est un livre de l'orientaliste anglais Robert Charles Zaehner, *Zorvân, A Zoroastrian Dilemma*. Ce livre a été la base des recherches ultérieures, mais aujourd'hui ses carences ont été mises à jour. Comme le titre l'indique, R. Zaehner est parti à la découverte du zorvânisme à partir du zoroastrisme, et s'est uniquement basé sur des textes qui, nous le verrons, ont été modifiés pour occulter le zorvânisme. De nouvelles recherches ont dévoilé des pans jusqu'alors inconnus de cette foi et permettent de mettre à jour les contradictions des textes zoroastriens. Cependant, ces textes sont effectivement les plus riches en informations sur le zorvânisme, malgré les efforts des prêtres zoroastriens. Car paradoxalement, même si aujourd'hui, le zorvânisme est très peu connu, il était jusqu'aux trois premiers siècles de l'Hégire la question la plus débattue par les commentateurs zoroastriens.

Comme ouvrages contenant des informations sur le zorvânisme, on peut citer l'*Avesta*, le *Bondaheshn*, le *Tansar Nâmeh*, recueil destiné à établir les bases de la croyance zoroastrienne officielle et qui date du règne d'Ardeshir, *Les Sélections de Zâdesparam*, le *Shekand Gamânik Vishâr* ainsi que le *Minovi Khrad*, qui datent des trois premiers siècles de l'Hégire. Certains ouvrages rédigés par des prêtres syriaques et arméniens tels que Théodore Abou Qurra et Eznik de Klob sont également une source d'informations

précieuse. Quant aux textes islamiques, l'ouvrage de Shahrestâni *Melal va Nehal*, le traité connu sous le nom *d'Olama-e Eslâm*, ainsi que les ouvrages de compilation historiques, tels que le *Livre des Rois* de Ferdowsi, ou même les passages philosophiques et religieux des textes littéraires de l'ère musulmane qui traitent du zorvânisme sont à remarquer.

La trace de Zorvân dans le zoroastrisme

Pour les zoroastriens, le zorvânisme est une déviance du zoroastrisme, un courant secondaire d'hérétiques. C'est en se basant sur ce postulat que les prêtres zoroastriens rédigèrent de nombreux textes dans lesquels ils expliquèrent leur foi dans son opposition au zorvânisme. Pour cela, et pour lutter contre cette croyance très ancrée parmi la population iranienne, ces prêtres de la religion officielle de l'Empire sassanide essayèrent de travestir les données qui leur étaient parvenues du zorvânisme. Mais ce travail ne fut heureusement pas aussi radical qu'ils l'auraient souhaité et les contradictions découvertes dans les textes zoroastriens permettent de situer les fondements du zorvânisme.

Même si le zoroastrisme a su se présenter comme une religion vivante et aujourd'hui encore dynamique, avec une règle de vie applicable à toutes les époques, des contradictions marquent sa version de la genèse du monde, contradictions que les théologiens zoroastriens ont tenté d'expliquer, parfois d'occulter ou de contourner. L'un des écueils les plus évités du zoroastrisme concerne l'origine du dieu du Mal et des Ténèbres, Ahriman et celle d'Ahourâ Mazdâ, créateur de la Lumière, de l'Univers et de l'Homme. Ahourâ Mazdâ,



Zorvân. Sa figure de lion, ses ailes et le serpent enroulé autour de son corps sont des ajouts du zoroastrisme

le dieu zoroastrien, est le Bien absolu. Nulle laideur et méchanceté n'entache sa création. Et nulle part, il n'est dit qu'il est le créateur d'Ahriman, le dieu du Mal, à supposer même qu'avec son statut de dieu du bien, il soit capable d'une telle chose. Cela nous pose la question de la création d'Ahriman. Quelqu'un l'a-t-il créé ou s'est-il créé lui-même? Si Ahourâ Mazdâ, qui est le Créateur de l'Univers, est tout-puissant, comment ne s'est-il pas rendu compte de la création ou de l'existence d'un adversaire aussi puissant, et pourquoi n'a-t-il rien fait par avance pour l'arrêter ou le détruire? C'est une question qui a été peu abordée par les théologiens zoroastriens, qui l'ont présenté comme un problème de second ordre. Dans l'un des textes zoroastriens importants, paradoxalement nommé *Olama-e Eslâm* (les savants de l'islam), le grand prêtre

Le zorvânisme est peu connu, en particulier en raison de l'occultation volontaire de cette croyance par le zoroastrisme, son héritier direct. Cette occultation, cette falsification historique a été radicale, à tel point que pour les chercheurs, découvrir les éléments de cette croyance est encore aujourd'hui un défi.

Pour les zoroastriens, le zorvânisme est une déviance du zoroastrisme, un courant secondaire d'hérétiques. C'est en se basant sur ce postulat que les prêtres zoroastriens rédigèrent de nombreux textes dans lesquels ils expliquèrent leur foi dans son opposition au zorvânisme.

Le zorvânisme propose l'existence de Zorvân, le premier Dieu, infini et au-delà de tout, y compris du Bien et du Mal. Ce Dieu n'était pas vide d'Az (convoitise) puisqu'il voulait être considéré comme un créateur et qu'il créa Ahourâ Mazdâ à cet effet. Il n'était pas non plus dénué de doute, puisqu'il douta et que de ce doute naquit Ahriman.

zoroastrien (*moubad-e moubadân*) dit:

"*Quand Ahourâ Mazdâ regarda au loin, il vit Ahriman à une distance de quatre-vingt seize mille farsang [...].*"[1]

Ce chiffre, écrit il y a sept siècles, indique en réalité l'éloignement d'Ahriman du monde humain et de la pensée des hommes. Cela dit, cela ne résout guère le problème.

Dans un autre texte zoroastrien, *Shekand Gomânik Vishâr* (Traité analytique pour l'effacement des doutes), Mardân Farrokh, grand prêtre du XIe siècle, nie l'omnipotence et l'omniscience d'Ahourâ Mazdâ. Il dit ainsi:

"*Je dois d'abord expliquer que nulle créature n'est infinie sauf le Temps et l'Espace. L'infinité est une chose qui n'est ni compréhensible, ni saisissable et comme nulle intelligence ne peut la cerner, même celle de Dieu (Ahourâ Mazdâ) n'a pas le pouvoir de la comprendre. Par conséquent, Ahourâ Mazdâ est incapable de comprendre sa propre essence existentielle, non plus que celle de l'Obscurité et du Mal (Ahriman). Il est impossible donc de considérer ce Dieu comme un Dieu omniscient, base de toute chose et tout Bien.*"[2]

Ces explications ne donnent pas d'informations sur l'essence et la création d'Ahriman. Opposé à ce paradoxe irrévocable de la croyance zoroastrienne, le zorvânisme propose l'existence de Zorvân, le premier Dieu, infini et au-delà de tout, y compris du Bien et du Mal. Ce Dieu n'était pas vide d'*Az* (convoitise) puisqu'il voulait être considéré comme un créateur et qu'il créa Ahourâ Mazdâ à cet effet. Il n'était pas non plus dénué de doute, puisqu'il douta et que de ce doute naquit Ahriman. Il n'était pas non plus omniscient puisqu'il ignorait qu'Ahriman allait lui déchirer le ventre pour en sortir avant Ahourâ Mazdâ et demander le royaume du monde. Mais en revanche, ce dieu ne fit pas de la lutte contre le Mal un devoir pour l'homme. C'est en lui-même qu'il fit le sacrifice nécessaire à cette bataille, en se limitant et en détachant de son infinité éternelle, un temps fini de douze mille ans, c'est à dire qu'il renonça à son éternité pour douze mille ans.

Le prêtre chrétien Eznik de Kolb, auteur de l'une des sources importantes en matière de zorvânisme, écrit au Ve siècle:

"*Quand il n'y avait rien, ni ciel ni terre ni nulle autre chose, il y avait un être que l'on nommait Zorvân, qui a également été nommé Destin et Grandeur. Malgré toute sa grandeur, Zorvân n'avait jamais rien créé pour être nommé Créateur. Il décida d'avoir un fils qui créerait le monde. Il fit donc des sacrifices et pria pour que Hormoz (Ahourâ Mazdâ) fût créé dans son corps et qu'il naquit mille ans plus tard. Après sept siècles, Zorvân douta que son action soit efficace et du fait de ce doute, Ahriman fut créé dans son corps. Après qu'il sut qu'un second enfant était dans son ventre, il décida d'accorder le royaume du monde à celui de ses enfants qui se dresserait devant ses yeux le premier. Il prit cette décision car il savait qu'Ahourâ était plus proche de la sortie de son corps, mais Ahriman, en apprenant cette décision de son père, lui déchira le ventre et se dressa devant lui avant Ahourâ. Zorvân demanda: "Qui es-tu?" et Ahriman répondit: "Je suis ton fils." Zorvân dit: "Mon fils est lumineux et d'une bonne senteur, tu es obscur et malodorant." Lors de cette conversation, Ahourâ naquit et se dressa devant son père. Zorvân le reconnut et lui donna la branche qu'il avait tenu à la main lors de ses siècles de prière et lui dit: "Jusqu'à maintenant, c'est moi qui priai pour toi, désormais c'est à toi de prier pour moi." En entendant cela, Ahriman dit: "N'avais-*

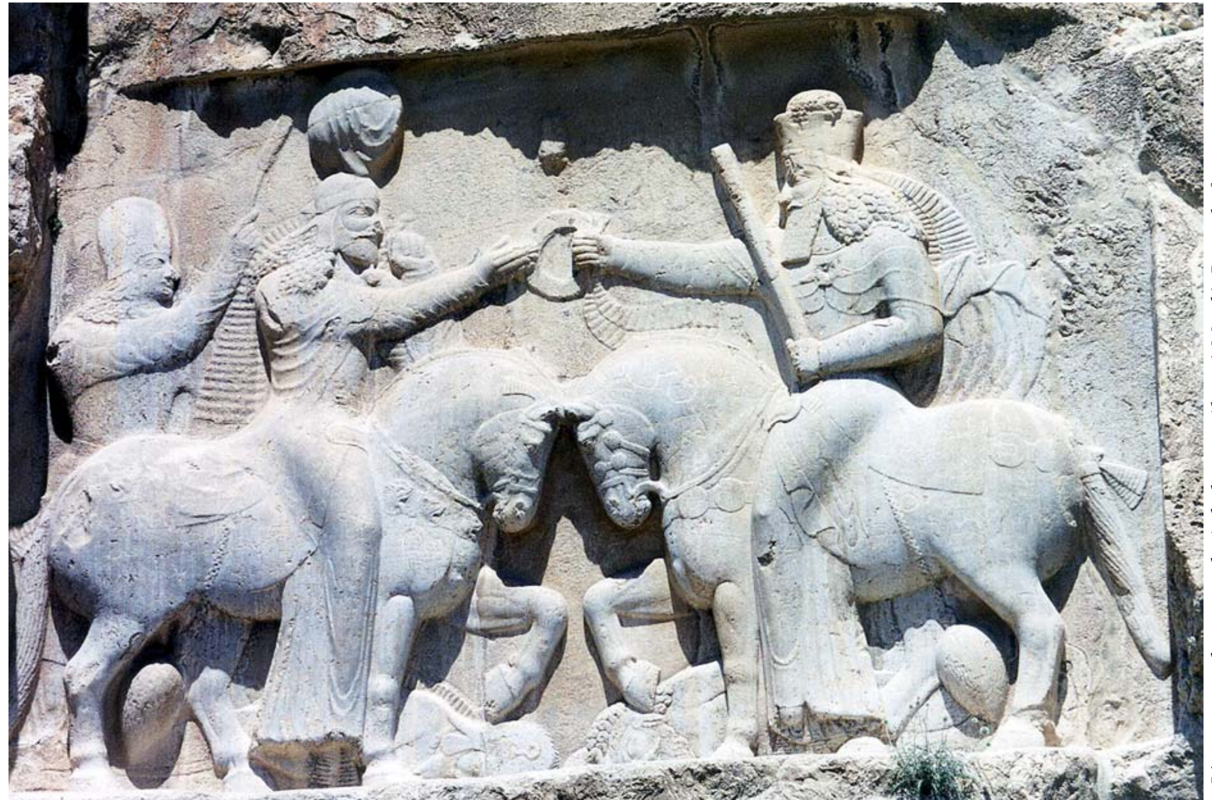
tu pas juré d'accorder le royaume du monde à ton premier enfant?" Zorvân, qui tenait à sa parole dit: "Je t'accorde le royaume du monde pour neuf mille ans, mais Hormozd est plus élevé que toi et le royaume éternel est à lui." Puis Zorvân créa Az avec sa propre force mais de l'essence d'Ahriman et l'offrit comme manteau ou comme outil à Ahriman."[3]

Un récit semblable est narré par Shahrestâni dans son *Melal-va Nehal* au sujet de la création zorvânite. La troisième source à narrer ce récit est le livre *Olama-e Eslâm*, qui date de l'an 600 du calendrier Yazdgard et est rédigé sous la forme d'un dialogue entre des savants musulmans et le grand prêtre zoroastrien de l'époque. Un siècle plus tard, un autre texte zoroastrien attire l'attention, car l'auteur, grand prêtre, précise que tout vient du Temps, que ce dernier est le créateur d'Ahourâ, lequel lui doit tout. Encore une fois, dans ce texte, la question de la création d'Ahriman est escamotée. Dans la plus ancienne partie de l'*Avesta*, les Gathas, que l'on attribue à Zoroastre lui-même, il est dit dans le troisième paragraphe du trentième *yasn*:

"*Ainsi naquirent les deux essences simultanément, dans la pensée et la parole de ces deux, il y a le bien et le mal et le sage choisit entre eux.*"[4]

Ce passage est l'allusion la plus claire à la genèse de la Création dans les Gathas. Les théologiens zoroastriens, qui ne pouvaient accepter la thèse selon laquelle Hormoz et Ahriman sont de la même essence, ont tenté d'interpréter ce passage en disant que le bien et le mal naissent des rêves des hommes, mais cette interprétation est contredite par le quarante-cinquième *yasn* qui précise:

Zorvân ne fit pas de la lutte contre le Mal un devoir pour l'homme. C'est en lui-même qu'il fit le sacrifice nécessaire à cette bataille, en se limitant et en détachant de son infinité éternelle, un temps fini de douze mille ans.



L'investiture du sassanide Ardeshir par Ahourâ Mazdâ. Bas-relief à Naghsh-e Rostam, province de Fârs

D'autres textes précisent que le Temps créa Hormoz de l'humidité de l'eau et de la chaleur de feu, et Ahriman de la froideur de l'eau et de la sécheresse du feu.

La parole de Zorvân qui prédit un temps limité pour la Création et sa manière de diviser le monde entre ses enfants est un prologue à la guerre entre le Bien et le Mal, fondement du zoroastrisme.

"*Je parle maintenant des deux essences du début de la Création. De ces deux essences pures l'une dit à l'autre rien de nous deux, ni la pensée, ni la sagesse, ni la foi, ni la parole, ni l'acte, ni la conscience et ni l'idée ne sont compatibles.*"[5]

Le contenu de ce yasn raconte évidemment un temps antérieur aux hommes, et par conséquent à leurs rêves. Les deux essences jumelles étaient Hormoz et Ahriman et leur incompatibilité parfaite était exactement ce qui, selon la décision de Zorvân, allait conduire à leur confrontation. Cette précision rejette donc les thèses officielles du zoroastrisme et de nombreux théologiens ont tenté d'éviter cette contradiction en présentant ces deux essences comme essentiellement séparées l'une de l'autre, et comme nous l'avons vu, certains vont jusqu'à préciser la distance de 99 999 farsang qui sépare Ahriman et Ahourâ lors de leur première confrontation. Ce rejet de la thèse zorvânite de la création va également jusqu'à pousser les commentateurs zoroastriens à séparer les éléments naturels des deux dieux. Ainsi, certains reconnaissaient que Hormoz avait été créé d'un mélange de feu et d'eau mais ne disent rien au sujet d'Ahriman. D'autres textes précisent que le Temps créa Hormoz de l'humidité de l'eau et de la chaleur de feu, et Ahriman de la froideur de l'eau et de la sécheresse du feu. Accepter cette version signifierait accepter l'idée qu'avant de créer Ahriman et Hormoz, Zorvân avait déjà créé l'eau et le feu, précondition qui n'est étayée par aucun autre texte.

La version de la création zorvânite narrée par Eznik de Kolb est renforcée par l'un des trois documents existant qui attestent explicitement de l'existence de la foi zorvânite. Il s'agit d'une plaque de bronze, découverte dans le Lorestân et datant du VIe siècle av. J.-C. Au centre de cette plaque un corps bicéphale, dont l'une des têtes, visiblement féminine, est placée au niveau du ventre et l'autre, masculine, située normalement sur le corps, qui est aussi masculin, est visible. Deux jeunes gens tenant à la main une branche ont été gravés sur les épaules du corps principal. En bas et à gauche de la plaque trois enfants, au-dessus d'eux trois hommes adultes et à leur droite trois homme âgés dotés d'une longue barbe sont visibles. Le corps central est très probablement Zorvân, formé d'un homme et d'une femme. L'image des trois générations, présente dans la plupart des objets relatifs au zorvânisme, souligne le pouvoir du Temps en tant que créateur et destructeur, et atteste de l'origine zorvânite de cette plaque. Les branches que tiennent à la main les deux jeunes gens, Ahriman et Ahourâ, sont également remarquables. Dans le zoroastrisme, la branche est un élément symbolisant le pouvoir d'Ahourâ Mazdâ et nous avons vu Zorvân donner cette branche à Ahourâ. Ici, les deux enfants de Zorvân ont à la main cette branche et ce détail remet en question la sacralité et l'unicité du pouvoir d'Ahourâ. On peut conclure de ce détail que Zorvân, ayant décidé de la bataille future, avait remis une branche à chacun de ses enfants en signe de pouvoir.

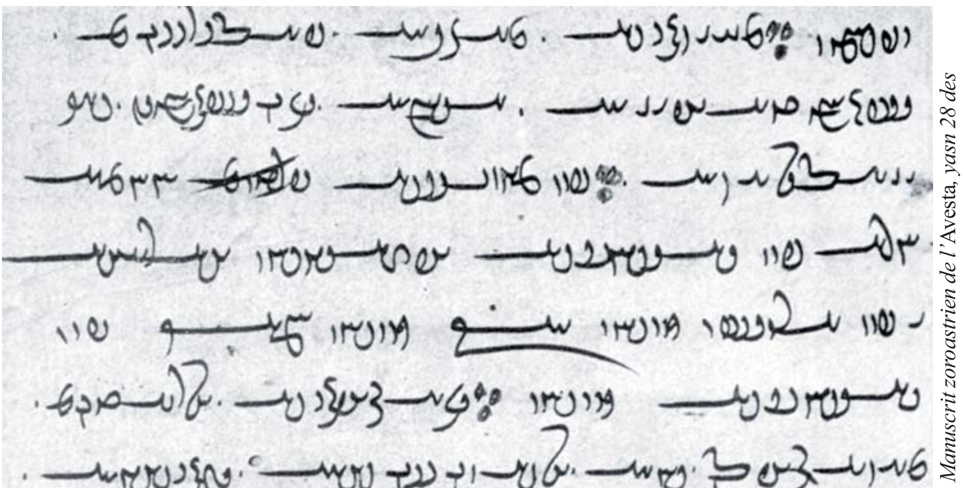
La parole de Zorvân qui prédit un temps limité pour la Création et sa manière de diviser le monde entre ses enfants est un prologue à la guerre entre le Bien et le Mal, fondement du zoroastrisme. Cette guerre devait avoir lieu dans un temps limité, c'est pourquoi Zorvân provoque une transformation essentielle dans le monde en réduisant

son être éternel duquel il détacha un temps limité de douze mille ans, à la fin duquel le Bien et le Mal doivent s'affronter. Cette modification du temps infini en temps fini est la plus importante de la croyance zorvânite et Zorvân, en raison de la pause qu'il créa au sein de l'éternité fut nommé "*Derang Khoutây*", qui signifie Dieu de la pause. Selon la volonté de Zorvân, après la bataille entre le Bien et le Mal, le temps fini devait redevenir infini et l'Univers retourner au néant. Pour que tous les événements de ce monde aient lieu selon la volonté de Zorvân, c'est-à-dire selon la destinée, ce dernier divisa l'Univers en douze parties et préposa une figure à chacune de ces parties. Ce fut le zodiac dont les constellations étaient chargées de veiller sur le bon ordre de l'Univers. Après ces préliminaires, il était impossible que quoi que ce soit arrivât, qui ne fut le fruit de la volonté de Zorvân, puisque tout événement a lieu dans le temps et l'espace, et que ces notions sont encloses dans l'être même de Zorvân, et que d'autre part, les constellations zodiacales veillent au bon déroulement des faits. Ainsi, l'Univers fut organisé selon l'ordre et sous l'autorité et la volonté totale de Zorvân, autrement dit, de la destinée. Désormais, Zorvân était montré sous la forme du dieu de l'ordre, de la loi et du destin. Après la création de l'Univers par Zorvân, Hormoz prit place dans le monde supérieur, le monde de lumière, et Ahriman dans le monde inférieur, sous terre et dans les ténèbres, puis Zorvân mit en place un gardien pour surveiller l'espace entre ses deux enfants. Ce gardien était le Vây Khoutay, dieu du vent et de l'espace, également dieu de la justice et du courage. Désormais, le monde était prêt à vivre sa temporalité. Lors du premier trimillénaire, Ahourâ et Ahriman créèrent tous deux leurs créatures. Ni les bonnes créatures d'Ahourâ ni les mauvaises créatures d'Ahriman n'étaient douées de mouvement. Les deux demandèrent donc à Zorvân de les doter de vie, ce qu'il accepta de faire. Cette partie de la genèse est très importante car elle montre le rôle de Zorvân dans la transformation de l'énergie potentielle en acte et sa capacité à interférer dans l'ordre des choses, d'autant plus qu'il aurait très bien pu rejeter la requête d'Ahriman, ce qu'il évita de faire en raison de sa promesse.

Après cette création première, la guerre commença entre Ahriman et Ahourâ. Cette guerre est relatée en détail dans

Selon la volonté de Zorvân, après la bataille entre le Bien et le Mal, le temps fini devait redevenir infini et l'Univers retourner au néant.

Pour que tous les événements de ce monde aient lieu selon la volonté de Zorvân, c'est-à-dire selon la destinée, ce dernier divisa l'Univers en douze parties et préposa une figure à chacune de ces parties. Ce fut le zodiac dont les constellations étaient chargées de veiller sur le bon ordre de l'Univers.



Manuscrit zoroastrien de l'Avesta, yasn 28 des Gathas, collection Bodleian

plusieurs textes zoroastriens, y compris le *Bondaheshn* où les contradictions visibles entre les divers chapitres relatifs à la bataille entre Hormozd et Ahriman peuvent être justifiées à travers une optique zorvânite.

Az, créé de la même essence qu'Ahriman et puissant comme Zorvân, est le symbole de tous les désirs existant au monde et c'est pourquoi il est fondamentalement proche de Zorvân, lequel est par ailleurs le premier à convoiter, puisqu'il ne lui suffit pas d'être éternel et infini et qu'il veut aussi être créateur.

Az, le dieu de la convoitise

A la fin du troisième trimillénaire, l'issue de la bataille paraît favorable à Ahriman. Mais c'est justement sa puissance qui le prépare à la défaite. Nous avons vu que Zorvân lui avait créé un lieutenant, Az, dieu de la convoitise. Az, créé de la même essence qu'Ahriman et puissant comme Zorvân, est le symbole de tous les désirs existant au monde et c'est pourquoi il est fondamentalement proche de Zorvân, lequel est par ailleurs le premier à convoiter, puisqu'il ne lui suffit pas d'être éternel et infini et qu'il veut aussi être créateur. Selon les *Sélections de Zâdesparam*, dont l'auteur, le grand prêtre Zâdesparam, a relaté les croyances zorvânites avec plus ou moins de correction, Ahriman, après avoir reçu Az de Zorvân, le plaça sans réflexion à la tête de sa troupe de démons. Sans réflexion car Az était très puissant. En réalité, ce n'est pas uniquement l'homme, le monde ou Ahourâ qui sont défiés par Az, mais Zorvân lui-même car Az pousse les êtres à dépasser les limites qui leur sont assignées par la destinée. Mais revenons à la bataille. La victoire était proche pour Ahriman, car il avait réussi à détruire une grande partie de la création d'Ahourâ. Mais cette destruction provoqua une vague de famine parmi les démons qui s'entretuèrent, jusqu'à ce qu'il ne reste plus qu'Ahriman, le dieu de la mort, le dieu de la colère et Az vivants. Az, qui était doté d'un appétit insatiable, avala d'abord le dieu de la colère, ensuite le dieu de la mort, puis s'avança vers Ahriman pour l'avaler également. Ahriman, incapable de lui tenir tête, fut obligé de quitter le champ de bataille et de gagner les ténèbres, perdant ainsi la guerre. Az, quant à lui, n'ayant plus rien à avaler, dépérit et finit par disparaître.

Quant à l'homme, les croyances zoroastriennes et zorvânites se rejoignent peu ou prou pour le reconnaître en tant que descendant du premier homme, Kioumarth, et de ses enfants, Mashi et Mashiana, lesquels vivaient dans la paix et l'innocence jusqu'au jour où la convoitise les poussa à renier Ahourâ et à désirer autre chose que ce qu'ils possédaient. De ce jour, ils furent dans le besoin, malheureux et errants. Ce qui est important à prendre en compte, c'est que cela est leur destinée et tout ce qui leur arrive a lieu dans le cadre de Zorvân. La vie d'un zorvânite est totalement sous l'emprise d'une destinée appliquée et surveillée à chaque instant par Zorvân. La mort est douloureuse dans cette foi car Zorvân est aussi le dieu de la mort. Dans l'Avesta, la seule allusion directe à Zorvân est celle faite à sa fonction de dieu de la mort. Dans le *Vendidâd*, on peut lire:

"*A l'heure de la mort, le div de la mort Estavidât enchaîne l'homme et Vâyu le garde jusqu'à l'arrivée du destin (Zorvân) qui l'achève.*"[6]

Quant à l'homme, les croyances zoroastriennes et zorvânites se rejoignent peu ou prou pour le reconnaître en tant que descendant du premier homme, Kioumarth, et de ses enfants, Mashi et Mashiana, lesquels vivaient dans la paix et l'innocence jusqu'au jour où la convoitise les poussa à renier Ahourâ et à désirer autre chose que ce qu'ils possédaient.

Il n'est pas étonnant que les zoroastriens aient cédé une fonction désagréable à un autre dieu qu'Ahourâ, qui ne pouvait être que le Bien. Mais on peut également lire que le mort devait suivre un chemin nommé "Zorvân", qui menait proprement au néant. Cette finalité de la vie du zorvânite le dispense d'une participation active à la lutte cosmique du Bien et du Mal. Ainsi, contrairement au zoroastrien perpétuellement en lutte contre le Mal, le zorvânite n'est que le

spectateur de cette gigantesque bataille. Il y a également une autre différence entre ces deux croyances: le zorvânisme assigne à chaque homme une destinée unique et irrévocable, contre laquelle il est impossible de lutter, et considère tout désir d'aller au-delà de ce qui a été fixé pour chacun comme le résultat de la convoitise, et par conséquent inacceptable et réprouvable. Au contraire de cette pensée, le zoroastrisme promeut une certaine forme d'hédonisme où l'usage des bienfaits du monde est non seulement accepté mais également fortement conseillé. Ainsi le dieu Ashi ou At, symbole des bienfaits et des richesses de la vie dans le zoroastrisme, est l'un des lieutenants d'Ahriman dans la pensée zorvânite. La liste de ces différences entre les deux religions est longue et sert uniquement à démontrer que le zorvânisme n'a pas été un courant secondaire et hérétique inspiré du zoroastrisme, mais une religion indépendante et antérieure à ce dernier. De plus, au vu des fondements eschatologiques de la religion zoroastrienne, la chance pour les zorvânites de proclamer leur foi et d'inviter les zoroastriens à se convertir était très faible. Il est donc aussi logiquement improbable que le zoroastrisme ait précédé le zorvânisme.

L'histoire du zorvânisme

Connaître l'historique des religions antiques est impossible car chacune d'elle prétendait être là de toute éternité et nul ne peut savoir où commence cette "éternité". La plus ancienne trace du zorvânisme date du début du premier millénaire av. J.-C., c'est-à-dire à un moment où de nombreux groupes de bouddhistes s'établirent dans le nord est de l'Iran sur le territoire sogdien et qu'ils traduisirent leurs livres saints en sogdien. Dans ces textes, le nom du grand dieu bouddhique Brahma est traduit par "Azurvâ", le nom sogdien de Zorvân, ce qui montre que ces habitants connaissaient Zorvân. Plus tard, les Sogdiens se déplacèrent plus au sud, dans ce qui est aujourd'hui le Sistân. Il est probable que cette région ait été le centre principal du zorvânisme en Iran.

Parmi les sources iraniennes, trois font

Le zorvânisme assigne à chaque homme une destinée unique et irrévocable, contre laquelle il est impossible de lutter, et considère tout désir d'aller au-delà de ce qui a été fixé pour chacun comme le résultat de la convoitise, et par conséquent inacceptable et réprouvable.



Plaque de bronze représentant la création zorvânite, découverte au Lorestân, VIe siècle av. J.-C.

La troisième source fiable du zorvânisme consiste dans les Khodây Nâmeh*, c'est-à-dire l'histoire orale de l'Iran antique que le peuple s'est transmis de génération en génération sur des siècles et qui ont finalement été scrupuleusement compilés par le grand poète épique Ferdowsi.*

Dans ses réponses, le jeune Zâl parle de la lune, du soleil, des étoiles, du zodiac et de ses constellations qui sont les observateurs du grand dieu du Temps.

explicitement état de l'existence du zorvânisme en Iran. La première est la plaque de cuivre découverte dans le Lorestân dont nous avons fait mention précédemment. La deuxième source est l'*Avesta*, et plus précisément les Gathas, cette partie la plus ancienne et la plus fiable de l'*Avesta*, que les chercheurs sont unanimes à dater du VIème siècle av. J.-C., ce qui montre qu'à cette date, le zorvânisme était une religion reconnue et couramment pratiquée.

La troisième source fiable du zorvânisme consiste dans les *Khodây Nâmeh*, c'est-à-dire l'histoire orale de l'Iran antique que le peuple s'est transmis de génération en génération sur des siècles et qui ont finalement été scrupuleusement compilés par le grand poète épique Ferdowsi. Son livre, le *Shah Nâmeh*, relate le récit du tribunal de grands mages devant lequel Zâl dut se présenter pour une profession de foi. Ce dernier, père du héros Rostam, fut abandonné à sa naissance dans la montagne par son père Sâm. Il fut récupéré et élevé par Simorgh, l'oiseau mythique, puis repris par son père alors qu'il était adolescent. Retourné à la civilisation, le jeune héros ne cessa de commettre des impairs. Il fut finalement traduit devant un conseil de grands mages sur ordre du roi Manouchehr, pour répondre à des questions concernant son éducation et ses croyances. Cette séance de questions, relatée dans le *Shah Nâmeh*, est tout à fait zorvânite. Les grands prêtres posent au jeune homme des questions religieuses à laquelle il doit répondre correctement. Les questions et les réponses sont toutes relatives à la foi zorvânite même si elle n'est pas explicitement citée. Dans ses réponses, le jeune Zâl parle de la lune, du soleil, des étoiles, du zodiac et de ses constellations qui sont les observateurs du grand dieu du Temps. Il fait état de sa foi en la destinée toute puissante et irréversible et du fait que l'homme "entre dans la vie par une porte et en ressort par une autre." Il parle également de la mort selon la version zorvânite et fait mention de Vây ou le vent, élément important de la cosmologie fataliste. Ses réponses sont finalement approuvées par le tribunal et la joie du roi à cette nouvelle tend à prouver que ce dernier était lui aussi zorvânite. Dans le *Shahnâmeh*, aucune information n'existe concernant la foi des rois avant Manouchehr, mais l'on sait que Gashtâsb fut le premier à accepter le zoroastrisme, il est donc probable que les rois précédents aient été zorvânites.

Le zorvânisme sous les Mèdes

Il existe très peu d'informations concernant la religion des Mèdes. Les objets datant de cette époque permettent de deviner qu'ils étaient fatalistes et qu'ils croyaient en une destinée supérieure et invincible. Ils avaient également des prêtres nommés "mages" qui, tout en étant théologiens, étaient également astrologues et devins. Détail important, l'*Avesta* ne cite pas les mages, ce qui prouve que ces derniers n'étaient pas considérés comme des prêtres selon la foi zoroastrienne. Ces mages furent des siècles plus tard sévèrement persécutés sous le règne de Darius Ier et de Xerxès. Les survivants se réfugièrent en Asie mineure et c'est dans les récits des auteurs antiques non Iraniens qui les rencontrèrent après le règne mède que l'on retrouve leurs traces. Eudème de Rhodes, philosophe grec du IVe siècle av. J.-C. écrit:

"*Les mages parlent d'une créature que certains nomment espace et d'autres temps et toute autre créature tactile est enclose en elle. Du cœur de cette créature naquirent le dieu du Bien et le dieu*

mauvais, et certains les nomment "la lumière" et "l'obscurité"."[7]

Selon Bartel van der Waerden, la première vague de pensée zorvânite atteignit la péninsule hellénique au milieu du VIe siècle av J.-C. Il est donc probable que les philosophes grecs tels que Platon et Pythagore aient eu connaissance de cette religion et qu'elle ait influencé, même indirectement, leurs travaux. Si tel est le cas, la ressemblance entre les figures platoniciennes et les figures nobles et bonnes mais dénuées de mouvement du monde potentiel ne serait pas accidentelle.

Quoiqu'il en soit, l'effondrement de la dynastie ne signifia pas la destruction de leur foi et les mages mèdes continuèrent d'exercer pendant plusieurs siècles dans une relative ou totale liberté. Ceci dit, nombre d'entre eux se convertirent au zoroastrisme et c'est pour cela que "*mogh*" (prêtre zorvânite, considéré comme sorcier et magicien par les Zoroastriens) et "*mobad*" (prêtre zoroastrien) sont souvent utilisés comme synonymes.

Les zorvânites à l'époque achéménide

Sous le règne de Cyrus le grand, la tolérance religieuse régnait et le zorvânisme était, parmi d'autres religions, librement pratiquée. A tel point qu'un mage prétendit être l'héritier du trône et que le vrai héritier dut le vaincre après une longue guerre civile. Cet événement marqua le début de la persécution des zorvânites, persécution qui continua jusqu'au règne de Xerxès, lors duquel une éclipse solaire permit aux mages de retrouver leur position privilégiée en tant qu'astrologues et devins du roi. Mais en réalité, le retour d'une vraie liberté de culte pour les zorvânites date du règne des rois achéménides postérieurs. Vers la fin de l'ère achéménide, le zorvânisme vécut une renaissance, d'autant plus que certains détails historiques tendent à prouver que Darius II et son épouse s'étaient convertis à cette foi. Plus tard, avec le soutien et l'approbation du roi Ardeshir II, le zorvânisme devint la religion dominante de l'ouest du pays. Ce qui est certain, c'est que sous les Sassanides, les adeptes du zorvânisme se considéraient avec fierté comme les héritiers des Achéménides.

Le zorvânisme sous la domination séleucide

Les Grecs considéraient les autres peuples comme barbares et éducables. C'est pourquoi les historiens qui accompagnaient Alexandre le Macédonien lors de ses conquêtes s'intéressaient peu à rapporter les mœurs et religions des régions conquises. Nous possédons donc peu d'informations concernant le zorvânisme à cette époque. Les seuls documents religieux qui rapportent des informations sont les textes zoroastriens qui relatent l'exécution massive des mages en raison de leur refus



Bartel van der Waerden

Selon Bartel van der Waerden, la première vague de pensée zorvânite atteignit la péninsule hellénique au milieu du VIe siècle av J.-C. Il est donc probable que les philosophes grecs tels que Platon et Pythagore aient eu connaissance de cette religion et qu'elle ait influencé, même indirectement, leurs travaux.

Sous le règne de Cyrus le grand, la tolérance religieuse régnait et le zorvânisme était, parmi d'autres religions, librement pratiquée.

Plus tard, avec le soutien et l'approbation du roi Ardeshir II, le zorvânisme devint la religion dominante de l'ouest du pays. Ce qui est certain, c'est que sous les Sassanides, les adeptes du zorvânisme se considéraient avec fierté comme les héritiers des Achéménides.

Christiansen estime que même les rois sassanides étaient zorvânites. Quant à Zaehner, il estime que certains étaient zoroastriens, d'autres zorvânites.

de participer aux fêtes officielles, mais ces documents ont été rédigés plusieurs siècles après l'invasion grecque. De plus, Alexandre est maudit auprès des zoroastriens. Ces deux raisons mettent en doute la fiabilité de ces documents. La seule attestation fiable de l'existence de cette foi à cette époque est une épigraphe découverte dans le temple d'Antinoüs, qui fait état, entre autres dieux, d'un dieu de la destinée.

Le zorvânisme sous le règne arsacide

L'époque arsacide est très peu connue et les informations que nous possédons à son sujet sont contradictoires à tel point que même la durée du règne de cette dynastie est sujet à débat. L'ouvrage *Histoire de l'Iran antique* fait pourtant état à l'époque d'une assemblée étatique nommée "*Moghestân*" composée de prêtres qui se revêtaient de blanc, ne tuaient pas d'animaux, ne mangeaient pas de viande et respectaient le célibat. Cette indication montre que quelle qu'ait été la religion de ces prêtres, ils n'étaient pas zoroastriens, car le célibat est fortement déconseillé dans le zoroastrisme et certains animaux, considérés comme mauvais et démoniaques, doivent être détruits. Ces prêtres étaient également chargés de l'étude des astres et de la prévision de l'avenir. On pourrait donc penser qu'ils étaient zorvânites. Cela dit, nulle autre indication ne vient étayer cette thèse. Il reste donc à découvrir quelle était leur religion. Même s'il n'existe aujourd'hui aucune indication précise sur l'état du zorvânisme à cette époque, il est probable que cette religion était librement pratiquée puisqu'après la transition dynastique et la prise de pouvoir par les Sassanides officiellement zoroastriens, le zorvânisme est au centre des débats théologiques de l'époque.

Le zorvânisme à l'époque sassanide

Après avoir pris le pouvoir, Ardeshir le Sassanide, grand prêtre zoroastrien, décida de faire de sa religion la religion officielle du pays. Mais deux grands problèmes se posèrent. D'abord, l'*Avesta* et les autres textes zoroastriens existant avaient été falsifiés et détruits plusieurs fois au cours de l'histoire. Ainsi, de multiples versions souvent contradictoires de ces textes circulaient parmi les prêtres. Le roi ordonna au grand prêtre Tansar de rassembler ces textes et d'offrir une version unique. Lors de ce travail, ces textes furent remaniés par Tansar et ses compagnons et certains passages transformés. Ce dernier modifia profondément certains passages, y compris ceux relatifs au zorvânisme.

Dans le domaine religieux, le plus grand défi de cet Etat était le zorvânisme. Les prêtres zoroastriens ne se contentèrent pas de falsifier les textes religieux relatifs à ce sujet et de poursuivre les adeptes de cette foi, ils s'adressèrent directement à eux. Ainsi, le successeur de Tansir, Kartir grand prêtre de Shâpour Ier et des quatre rois suivants, s'adresse aux zorvânites sans les nommer dans deux stèles qui nous sont parvenues et les met en garde contre l'incrédulité face au Jugement dernier et l'existence du paradis et de l'enfer. Les autres religions persécutées à cette époque sont le christianisme, le bouddhisme, le manichéisme et le judaïsme qui toutes affirment une croyance dans la vie après la mort. La plupart des chercheurs sont unanimes sur le fait qu'une grande majorité de la population iranienne n'était pas zoroastrienne au début de l'ère sassanide. Christiansen estime que même les rois sassanides étaient zorvânites. Quant à Zaehner, il estime que certains étaient zoroastriens, d'autres zorvânites.

Les informations relatives à la vie du plus célèbre ministre sassanide, Bozorgmehr, tendent à prouver que ce dernier était zorvânite. Au vu de la place qu'il détenait au sein de la hiérarchie étatique, la thèse d'un zorvânisme visible dans toutes les couches sociales de la société iranienne sassanide est renforcée.

Bozorgmehr fut finalement exécuté en raison de ses croyances mais les documents historiques disponibles montrent que le roi aurait préféré le convertir. Ceci dit, la lenteur que mit le système sassanide à se débarrasser de ce membre zorvânite, au vu de la violence avec laquelle les adeptes des autres religions étaient persécutés, montre que le zorvânisme était une religion puissante et qu'il n'était pas facile pour les Sassanides de se dresser contre cet état de fait. D'autre part, dans une société totalement basée sur la distinction sociale entre la caste supérieure et le peuple, il était confortable de laisser les adeptes dans une croyance basée sur l'irréversibilité d'un destin qui les fait naître misérables ou supérieurs. Il est probable que le fossé creusé entre le petit peuple zorvânite, croyant devoir rester éternellement spectateur et la caste des dirigeants zoroastriens fut l'une des raisons qui facilita l'entrée des musulmans en Iran.



Bozorgmehr, homme d'Etat perse du VIe siècle. Il fut exécuté en raison de ses croyances.

La trace de Zorvân dans les premiers siècles de l'Hégire

Après l'éclatement de l'empire sassanide et l'islamisation de l'Iran, les zorvânites changèrent de nom et devinrent les *dahri* (de l'arabe *dahr* mot qui signifie "temps"). Leur existence est attestée et de nombreux penseurs et poètes iraniens musulmans ont fait allusion dans leurs ouvrages aux croyances zorvânites pour les rejeter. ■

Après l'éclatement de l'empire sassanide et l'islamisation de l'Iran, les zorvânites changèrent de nom et devinrent les dahri *(de l'arabe* dahr *mot qui signifie "temps").*

Bibliographie:
- Fereydoun Joneydi, *Zorvân*, Téhéran, éditions Bonyâd-e Neyshâbour, 1979.
- Hâshem Râzi, *Ayin-e Moghân*, Téhéran, éditions Sokhan, 1382.
- Houshang Dowlat Abâdi, *Jây-e Pây-e Zorvân*, Téhéran, editions Ney, 1379.
- R.C. Zaehner, *A Zoroastrian Dilemma*, Bilbo and Tannen Publ., New York, 1972.

1. Dârab-e Hormozdyâr, *Olama-e Eslâm dar ravâyât-e irâni*, édition lithographiée, collection Université de Téhéran, sans date, pp.80-86.
2. *Shekand Gamânik Vishâr*, cité dans R.C. Zaehner, *A Zoroastrian Dilemma*, Bilbo and Tannen Publ., New York, 1972, p.394.
3. Eznik of Kolb, cité dans *ibid.*, p.21.
4. *Gathas soroudhây-e Zartosht*, commenté par Firouz Azar Gashasb, traduction par l'auteur, éditions Forouhar, Téhéran, p. 137.
5. Ibid.
6. *Vandidâd, Dar Avestâ*, éditions Morvârid, Téhéran, troisième édition, 1361, p.317.
7. R. C. Zaehner, op.cit, p.245.

Les systèmes de chronologie dans l'Antiquité iranienne

Ali SAFIPOUR
Traduit par
Babak ERSHADI

Depuis des époques très reculées, les Iraniens ont accordé une importance toute particulière à la chronologie, science de la fixation des dates des évènements historiques, à l'établissement du calendrier en tant que système de mesure du temps pour les besoins de la vie quotidienne, et à l'astronomie, science des astres, des corps célestes et de la structure de l'univers. Les grands astronomes de la période islamique étaient les héritiers de cette passion ancienne: Ibn Heysam, Abou Reyhân Birouni, Abou Sahl Vijan ibn Rostam Kouhi, Abou Ma'shar Balkhi, Khâzeni, Khâdjeh Nassireddin Toussi, Omar Khayyâm, Abdolrahmân Soufi Râzi, Abdolali Birdjandi, Ali Qoushtchi, Qiâsseddin Djamshid Kâshâni, Qotbeddin Shirâzi, Kamâleddin Fârsi, Mohammad-Bâqer Yazdi, Mohammad ibn Moussâ Kharazmi… comptaient parmi les astronomes les plus célèbres de la période islamique qui ont consacré une partie de leurs œuvres à l'études des systèmes de chronologie, et à la rectification ou à l'invention de calendriers.

Dans l'Antiquité iranienne, l'astronomie était un savoir quasi-religieux administrée en général par les mages zoroastriens. Dans le Dictionnaire Dehkhodâ, le mot «mage» (en persan: «*moubad*», موبد) est présenté comme synonyme d'«astronome» et «astrologue». Dans le *Shâhnâmeh* (Livre des Rois) de Ferdowsi, le mot mage est également utilisé dans ce sens:

«J'ai trouvé ton étoile, d'après les calculs des mages qui déterminent les astres.»

Selon le chercheur contemporain Ibrâhim Pourdâvoud, *«Le mot moderne «*moubad*» qui est utilisé pour désigner les religieux zoroastriens, est dérivé du mot ancien «*moq*». Ce terme a été fréquemment utilisé par Ferdowsi, dans* Le Livre des Rois*, sous ce registre ancien. Les mages étaient les secrétaires de la cour, chroniqueurs, historiographes, astrologues, devins, oniromanciens. Ils jouaient souvent le rôle de conseillers des rois. Dans les inscriptions rupestres de Bisotoun datant de l'époque de Darius le Grand, le mot «*mogu*» (*moq*) est plusieurs fois mentionné. Gaumata était, lui aussi, un mage. Ce fut lui qui, pendant l'absence de Cambyse II, fils de Cyrus le Grand, prétendit être Bardiya, frère cadet de Cambyse II, pour s'emparer du trône. L'Ancien et le Nouveau Testaments mentionnent le mot « mage » dans plusieurs passages. L'Ancien Testament relate que le grand mage appelé «*Rab Mag*» accompagnait Nabuchodonosor II (roi de 605 à 562 av. J.-C.), lorsque ce dernier a attaqué Jérusalem. Dans l'Evangile selon Matthieu, il est dit que trois mages venant de l'Orient, se sont rendus à Jérusalem à la naissance de Jésus.»*[1]

Les noms choisis par les Iraniens de l'Antiquité pour certaines régions de leurs domaines sont également révélateurs et indiquent l'attention qu'ils

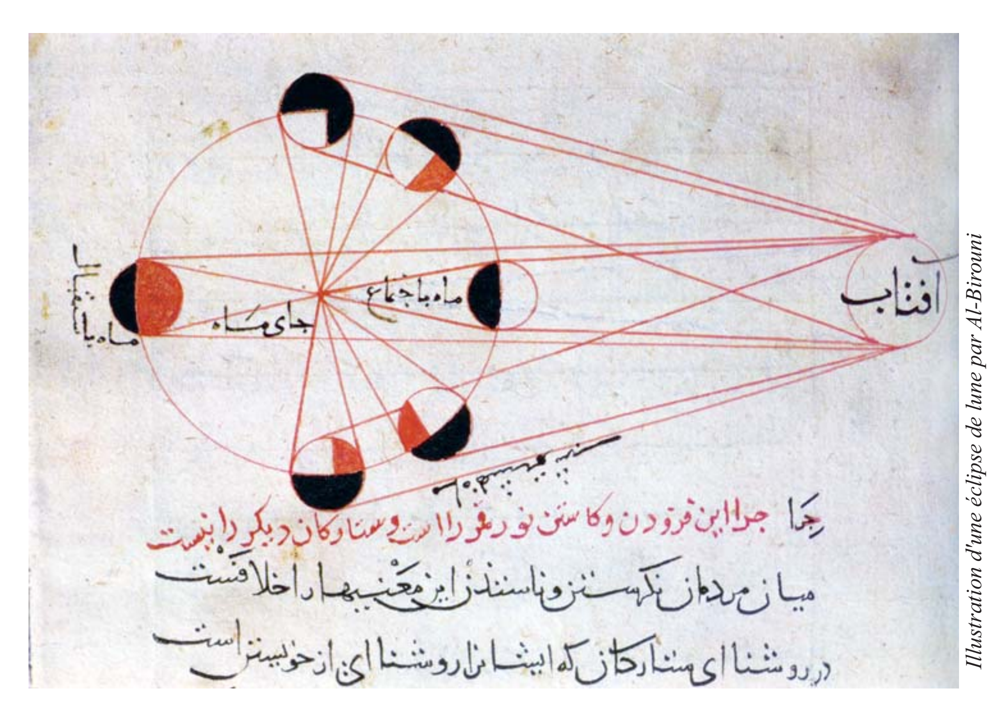


Illustration d'une éclipse de lune par Al-Birouni

portaient aux phénomènes astronomiques et à la chronologie: la province du Sistân était alors appelé «Nimrouz» (midi), tandis que le nom de la province du Khorâssân signifiait «lever de soleil».

En ce qui concerne les évolutions des systèmes de chronologie de l'Antiquité iranienne, nous pouvons diviser cette période en cinq parties: période mésopotamienne, période avestique, période achéménide, période arsacide et période sassanide:

1- Chronologie mésopotamienne
2- Chronologie avestique
3- Chronologie achéménide
4- Chronologie arsacide
5- Chronologie sassanide
5-1- Chronologie officielle (nouveau calendrier avestique)
5-2- Chronologie Vahijak
5-3- Chronologie Kharâdji

1- Chronologie mésopotamienne

Les civilisations de la Mésopotamie situées à l'ouest du plateau iranien utilisaient depuis très longtemps des systèmes de division de temps en année. La civilisation babylonienne était sans doute la plus avancée en matière d'astronomie. Le système chronologique babylonien était un système lunaire. Les Babyloniens de l'Antiquité avaient adopté un calendrier constitué de 12 mois lunaires auxquels ils ajoutaient si nécessaire des mois supplémentaires pour conserver une correspondance avec les saisons de l'année. En ce qui concernait les bissextes, les Babyloniens les ajoutaient une fois tous les huit ans ou une fois tous les 19 ans à leur calendrier. Plus tard, les astronomes achéménides s'en sont inspirés pour élaborer leur propre système de l'année bissextile.

Selon les documents babyloniens et mésopotamiens, jusqu'au VIe siècle av. J.-C., la pleine lune marquait le premier jour de chaque mois babylonien, en raison de la facilité de l'observation de la pleine lune par rapport à l'observation du croissant naissant. Cependant, à partir du

Dans l'Antiquité iranienne, l'astronomie était un savoir quasi-religieux administrée en général par les mages zoroastriens. Dans le Dictionnaire Dehkhodâ, le mot «mage» (en persan: «moubad», موبد) est présenté comme synonyme d'«astronome» et «astrologue». Dans le Shâhnâmeh *(Livre des Rois) de Ferdowsi, le mot mage est également utilisé dans ce sens.*

Les Babyloniens de l'Antiquité avaient adopté un calendrier constitué de 12 mois lunaires auxquels ils ajoutaient si nécessaire des mois supplémentaires pour conserver une correspondance avec les saisons de l'année.

VIe siècle av. J.-C., l'apparition du premier croissant marqua le début de chaque mois lunaire babylonien.[2]

Le calendrier était renouvelé chaque fois qu'un nouveau roi montait sur le trône. Les achéménides ont également adopté cette tradition. En effet, dans la civilisation babylonienne, tout comme en Inde et en Egypte, le roi était considéré comme une divinité. Le couronnement d'un nouveau roi était donc perçu comme le renouvellement du temps.[3]

2- Chronologie avestique

Pour désigner la période ayant précédé l'établissement de l'Empire perse par les Achéménides, les chercheurs utilisent souvent le terme «avestique» pour insister sur les origines iraniennes de cette période.[4] Cet ancien système iranien de chronologie était un système lunaire-solaire. En d'autres termes, les mois étaient lunaires, tandis que pour adapter le système aux saisons (système solaire), on se servait d'un système de bissextes une fois tous les trois ans. Ce système avestique était également utilisé en Inde. L'Avesta, livre des prières du zoroastrisme en persan ancien, et le Veda, écrits sacrés les plus anciens de l'hindouisme, en sanskrit, indiquent l'un comme l'autre l'existence de ce système de chronologie lunaire-solaire en Iran et en Inde.[5]

L'année avestique commençait le premier jour de l'été (22 juin). Chaque année comptait six saisons de durées inégales. La fin de chaque saison était marquée par un jour de fête. Le tableau suivant présente le nom, la durée et la date de la fête correspondant à chaque saison du calendrier avestique[6]:

	Saison	début	Durée	Fête
1	Mizivizermi	1er Farvardin	45 jours (du 1er au 45ème jours de l'année)	15 Ordibehesht
2	Maïzéveišema	16 Ordibehesht	60 jours (du 46ème au 105ème jours de l'année)	15 Tir
3	Païtišhahya	16 Tir	75 jours (du 106ème au 180ème jours de l'année)	30 Shahrivar
4	Ayasrem	1er Mehr	30 jours (du 181ème au 210ème jours de l'année)	30 Mehr
5	Maeïzeyaïrei	1er Abân	80 jours (du 211ème au 290ème jours de l'année)	20 Dey
6	Hamaspesmaeïzeya	21 Day	75 jours (du 291ème au 365ème jours de l'année)	Dernier jour de l'an

Dans la civilisation babylonienne, tout comme en Inde et en Egypte, le roi était considéré comme une divinité. Le couronnement d'un nouveau roi était donc perçu comme le renouvellement du temps.

Les cinq jours complémentaires

Il convient ici d'évoquer l'existence des cinq jours complémentaires dans le système de chronologie avestique, tradition qui a duré très longtemps en Iran jusqu'à la période islamique.

Les douze mois du calendrier avestique était constitués chacun de 30 jours. Par conséquent, l'année en comptait 360, tandis qu'il y en a 365 dans une année solaire réelle. A l'époque de l'utilisation du calendrier avestique, ces «cinq jours complémentaires» étaient ajoutés à la fin du huitième mois (Abân). Cette tradition a été respectée jusqu'au VIe siècle de l'Hégire. En effet, c'est après l'élaboration du calendrier Djalâli, sous les Seldjoukides que les cinq jours complémentaires ont été déplacés vers la fin du 12ème mois de l'année.

3- Chronologie achéménide

La chronologie achéménide est également connue sous le nom d'«ancien calendrier perse». Les meilleurs documents qui nous en restent proviennent de l'inscription de Bisotoun et des documents écrits de Persépolis. Par ailleurs, les archéologues estiment que les bas reliefs de Persépolis, notamment la scène du combat entre le lion et le taureau (noms de deux signes du zodiaque) indiquent les symboles astronomiques et chronologiques des achéménides.

Il n'y a pourtant aucun document relatif aux 37 années du règne de Cyrus le Grand (559-530 av. J.-C.), de Cambyse II (530-522 av. J.-C.), et des sept mois du règne du "menteur Gaumata". Cependant, plusieurs documents datés existent à partir du règne de Darius le Grand: Darius Ier le Grand (522-486 av. J.-C.), Xerxès Ier (486-465 av. J.-C.) et Artaxerxés Ier (465-425 av. J.-C.). Il est curieux de savoir que le dernier document daté des Achéménides date de 459 av. J.-C., sous le règne d'Artaxerxés Ier. En effet, à partir de cette date jusqu'à la chute de la dynastie achéménide (invasion d'Alexandre) en 334, aucun document daté des Achéménides ne nous est parvenu.[7]

L'inscription rupestre de Bisotoun, appartenant à l'époque de Darius le Grand, n'indique les dates que par le nom du jour et du mois, sans mentionner clairement les années. Ce système de datation est assez courant dans la plupart des documents écrits de l'époque achéménide. L'inscription de Bisotoun indique également les dates seulement en indiquant l'année: «*Le Roi Darius dit: Voilà ce que j'ai fait à la deuxième et à la troisième année de mon règne.*»[8]

Selon les indices, le système de chronologie le plus répandu dans l'Empire achéménide était le calendrier lunaire-solaire des Babyloniens, devenus très vite des sujets de l'Empire. En effet, aucun document n'a été trouvé prouvant l'usage d'autres systèmes de chronologie chez les Achéménides. Ces derniers ont inventé leur propre calendrier en s'inspirant de celui des Babyloniens. Le calendrier achéménide se renouvelait au couronnement de chaque nouveau roi, d'autant plus que comme le calendrier babylonien, celui des achéménides introduisait des bissextes une fois tous les huit ans ou une fois tous les 19 ans. La dénomination des mois de l'année était pourtant tout à fait différente. Le

L'inscription rupestre de Bisotoun, appartenant à l'époque de Darius le Grand, n'indique les dates que par le nom du jour et du mois, sans mentionner clairement les années.



Photographie d'un manuscrit de Qotbeddin Shirâzi représentant un modèle planétaire épicyclique

tableau suivant présente les noms des douze mois de l'année dans le calendrier achéménide, et leurs équivalents en élamite et en babylonien.

	Persan ancien	Elamite ancien	Elamite moderne	Babylonien
1	Adovkakaïša	Zikli	Hadovkannaš	Neysanno
2	Soravâhara	Zarpakim	Tormar	Ayyaro
3	Saïgratchéš	Hadar	Sakovraziš	Simanno
4	Garmapadé	Hallimé	Karmabataš	Douzo
5	Daranbadjiš	Zillatam	Tornabaziš	Abu
6	Kârbâšyaš	Bélilit	Karnašyaš	Ololo
7	Bâgyadeš	Manšarki	Bakéyatiš	Tašrito
8	Varkazana	Lankelli	Markašanaš	Arahsamna
9	Asryadeya	Šibari	Hašiyatiš	Kisilomo
10	Anâmaka	Šermi	Hanamakaš	Tébéto
11	Sovaïvovâ	Kutmama	Samiyamaš	Šabâto
12	Viyaxna / Viyaxana	Aštukpi	Méyalannaš	Addâro

4- Chronologie arsacide

Sous les rois arsacides, deux types de systèmes de chronologies ont été utilisés: le système lunaire séleucide et le système solaire arsacide. Le premier a été utilisé, en fait, à partir de l'établissement de la dynastie séleucide par les successeurs d'Alexandre, en 312 av. J.-C. Ce système de chronologie était directement inspiré du calendrier grec et macédonien. Dans ce système lunaire, l'année comptait douze mois. Pour adapter ce calendrier lunaire à la succession des saisons, il fallait ajouter à la fin de chaque cycle de trois un, un mois de bissextes. Par conséquent, la première et la deuxième année de chaque cycle comptaient 12 mois, tandis que la troisième année du même cycle comptait 13 mois de 30 jours.

A partir de 247 av. J.-C., sous Tirdâd I[er], les Arsacides se mirent à utiliser un système de chronologie solaire. Il s'agissait en réalité d'un retour vers le système de chronologie ancien du calendrier avestique. En effet, le calendrier arsacide utilisait les mêmes dénominations pour les douze mois de l'année, c'est-à-dire les noms avestiques que nous utilisons encore aujourd'hui, sous leurs formes modernes, pour désigner les noms des mois du calendrier de l'Hégire solaire. Nous ne disposons cependant d'aucun document concernant le calcul éventuel des bissextes dans le calendrier des Arsacides.

Les Sassanides ont utilisé pratiquement le même calendrier que les Arsacides; ils ont donc utilisé les mêmes dénominations avestiques pour désigner les jours et les mois de l'année.

5- Chronologie sassanide

Les Sassanides ont renversé les Arsacides en 226 ap. J.-C., et ont fondé leur propre dynastie. Mais en ce qui concerne les traditions de chronologie iraniennes, les Sassanides ont utilisé pratiquement le même calendrier que les Arsacides; ils ont donc utilisé les mêmes

dénominations avestiques pour désigner les jours et les mois de l'année. Contrairement aux périodes plus anciennes, de nombreux documents sassanides et islamiques nous décrivent les détails du système de chronologie utilisé par les Iraniens sous la dynastie sassanide. Le calendrier des Sassanides était en réalité un calendrier avestique modernisé. C'est pourquoi le calendrier sassanide est souvent appelé «nouveau calendrier avestique». Ce système de chronologie était à la foi fixe et rotatif, dans ce sens que l'idée de bissexte y existait mais son application n'intervenait qu'à la fin des cycles de 120 ans. Abou Reyhân Birouni a attribué cette pratique particulière du calcul de bissexte à Zoroastre lui-même.[9]

L'application des bissextes à l'intervalle des cycles de 120 ans a créé des confusions dans différentes régions du vaste empire des Sassanides, de sorte que dans les différentes provinces, on utilisait pratiquement un calendrier qui n'était pas nécessairement conforme aux calendriers des autres régions. Sous les Sassanides, trois types de calendrier furent utilisés dans des buts différents.

5-1- Chronologie officielle (nouveau calendrier avestique)

Le calendrier officiel des Sassanides, appelé «nouveau calendrier avestique»[10] ne comptait aucun calcul de bissexte. L'année avait donc toujours 365 jours. Taqizâdeh et d'autres chercheurs contemporains sont d'avis que le calendrier officiel des Sassanides s'était largement inspiré du système de chronologie égyptien, en raison de la facilité des calculs dans ce dernier. En effet, ces chercheurs insistent sur le fait que depuis les Achéménides, surtout après les expéditions de Darius le Grand et de Xerxès en Egypte, les Iraniens ont connu la chronologie égyptienne.[11]

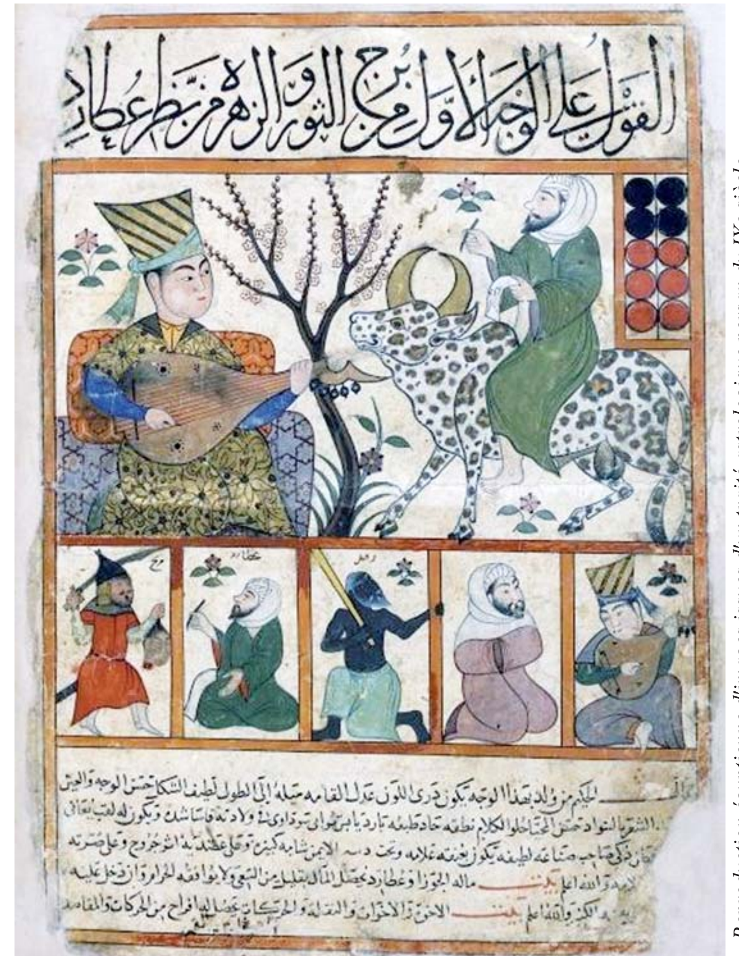
5-2- Chronologie Vahijak

Dans ce calendrier utilisé essentiellement pour des affaires religieuses ou fiscales, un mois de bissexte étaient ajouté à la fin de chaque cycle de presque 120 ans.[12] L'usage de ce calendrier religieux et fiscal remontait apparemment à l'époque des Arsacides.

5-3- Chronologie Kharâdji

A l'époque du calcul d'un mois de bissextes en 378 ap. J.-C., les Sassanides ont instauré un nouveau calendrier utilisé uniquement pour la collecte des impôts. Ce calendrier qui a été utilisé plusieurs siècles après l'islamisation de l'Iran a été

Taqizâdeh et d'autres chercheurs contemporains sont d'avis que le calendrier officiel des Sassanides s'était largement inspiré du système de chronologie égyptien, en raison de la facilité des calculs dans ce dernier.



Reproduction égyptienne d'images issues d'un traité astrologique persan du IXe siècle

Abou Reyhân Birouni indique dans son œuvre que selon les traditions anciennes, la date du couronnement d'un roi était l'année fondatrice de chaque calendrier qui se renouvelait avec la succession des rois.

appelé "calendrier Kharâdji" (qui veut dire littéralement «tributaire»). Selon Rezâ Abdollahi, il s'agit de la dernière rectification faite dans le nouveau calendrier avestique, effectuée vers la fin de la dynastie sassanide. Cependant, il n'est pas clair que ce nouveau calendrier se soit basé sur quelle rectification des deux calendriers: le nouveau calendrier avestique ou Vahijak.[13]

Le calendrier Yazdgard: le dernier calendrier de l'Antiquité iranienne

L'an 632 chrétienne (correspondant à l'an 11 de l'Hégire) coïncide au couronnement du dernier empereur sassanide Yazdgard III. Cette date est devenue, selon les traditions anciennes, l'année fondatrice du dernier calendrier de l'Antiquité iranienne: le calendrier Yazdgard. En effet, ce dernier n'est que la continuité du calendrier officiel des Sassanides, avec le même système de calcul des bissextes à la fin de chaque cycle de 120 ans. L'importance de ce calendrier est dans sa valeur historique, en tant que dernier calendrier en usage avant l'invasion arabe. Abou Reyhân Birouni indique dans son œuvre que selon les traditions anciennes, la date du couronnement d'un roi était l'année fondatrice de chaque calendrier qui se renouvelait avec la succession des rois. Cependant, il souligne qu'étant donné que Yazdgard III fut le dernier roi sassanide avant l'arrivée de l'islam en Iran, la plupart des Zoroastriens ont préféré choisir pour début du calendrier Yazdgard, non pas la date de son couronnement, mais la date de son assassinat, une vingtaine d'année plus tard.[14] Simultanément à l'usage du calendrier islamique, le calendrier Yazdgard a été utilisé pendant plusieurs siècles après l'islamisation de l'Iran. Aujourd'hui encore, les Zoroastriens utilisent ce calendrier en Iran et en Inde.[15]



Le 1er Farvardin de l'an 1 yazdgardien correspond au:

- 29 Khordâd de l'an 11 de l'Hégire solaire
- 21 Rabi al-Awwal de l'an 11 de l'Hégire (lunaire)
- 16 juin de l'an 632 du calendrier julien
- 19 juin de l'an 632 du calendrier grégorien ■

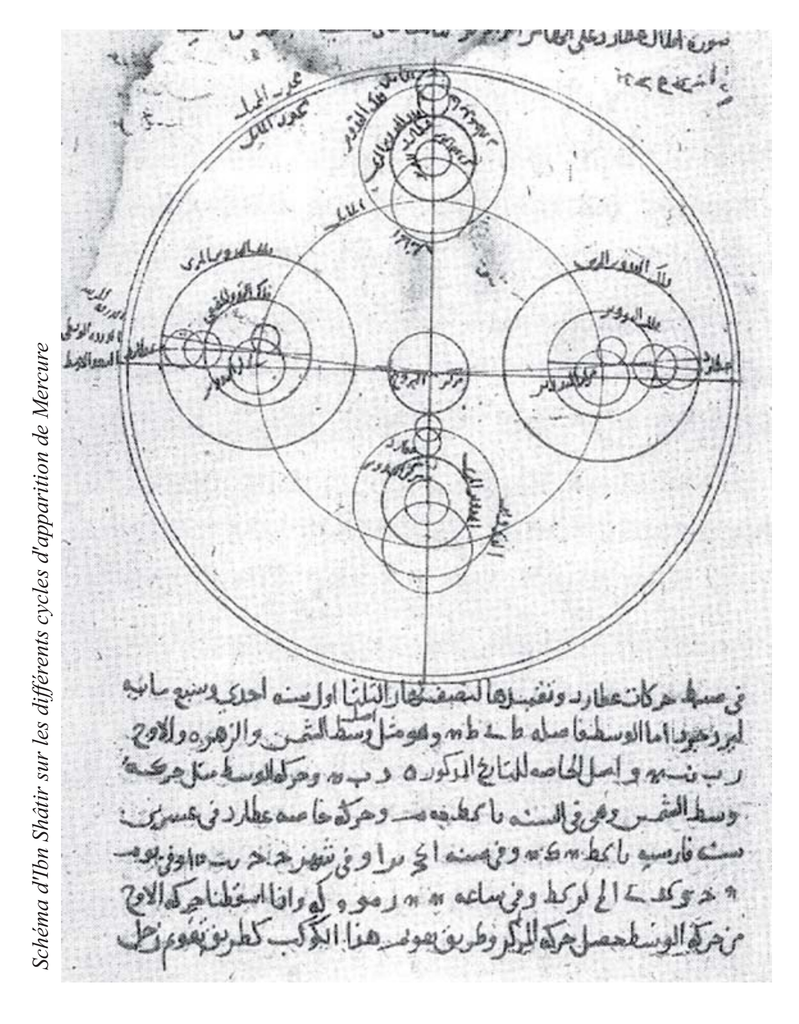


Schéma d'Ibn Shâtir sur les différents cycles d'apparition de Mercure

Tableau des noms des jours du mois dans le calendrier perse

1	Ourmazd	**11**	Khorshid	**21**	Ram
2	Bahman	**12**	Mah	**22**	Bad
3	Ordibehesht	**13**	Tir	**23**	Dey be Din
4	Shahrivar	**14**	Goush	**24**	Din
5	Esfandiyârmaz	**15**	Dey be Mehr	**25**	Ard
6	Khordâd	**16**	Mehr	**26**	Ashtad
7	Mordâd / Amordâd	**17**	Soroush	**27**	Asman
8	Dey be Azar	**18**	Rashan	**28**	Zamiad
9	Azar	**19**	Farvardin	**29**	Mehrespand
10	Abân	**20**	Bahram	**30**	Aniran

1. *«Jésus étant né à Bethléem de Judée, au temps du roi Hérode, voici que des mages venus d'Orient se présentèrent à Jérusalem et demandèrent: Où est le roi des Juifs qui vient de naître? Nous avons vu, en effet, son astre se lever et sommes venus lui rendre hommage.»,* L'Evangile selon Matthieu, 2: 1 et 2. *«Alors Hérode manda secrètement les mages, se fit préciser par eux la date de l'apparition de l'astre.»* L'Evangile selon Matthieu, 2: 8.

2. Voir: Qâssemlou, Farid, *Introduction à la genèse du calendrier, dès le début jusqu'à l'apparition des calendriers solaires (en Mésopotamie et au Proche-Orient)*, in: *Revue des recherches islamiques*, éd. de l'Encyclopédie islamique, 10ème année, 1995, n° 1 & 2, pp.328-329.

3. Eliade, Mircea, *Les perspectives de la mythologie*, traduit en persan par Jalâl Sattâri, Téhéran, éd. Tous, 1ère éd. 1983, p.47.

4. Selon Taqizâdeh, les origines de la chronologie avestique remontent à des périodes très reculées, puisant ses sources dans les anciennes civilisations du plateau iranien (voir: Taqizâdeh, Seyed Hassan, *La Chronologie dans l'Antiquité iranienne*, Téhéran, éd. Bibliothèque de Téhéran, 1938, p.115.

5. Les deux textes sacrés zoroastrien et hindouiste appartiennent vraisemblablement au Ier millénaire av. J.-C.

6. Ce tableau est élaboré selon les théories de Taqizâdeh et de Pourdâvoud. Voir: *La Chronologie dans l'Antiquité iranienne*, pp.101-105. Voir aussi: *L'Avesta*, commenté par Ibrâhim Pourdâvoud, éd. de l'Association des zoroastriens iraniens à Bombay, date: ?, pp.215-222.

7. Abdollahi, Rezâ, *L'histoire de l'histoire en Iran*, Téhéran, éd. Amir Kabir, 1er éd., 1987, p.118.

8. Sharp, Ralph Norman, *Décrets royaux des achéménides en persan ancien*, Téhéran, éd. Pazineh, 1ère éd., 2003, 9. 74.

9. Birouni, Mohammad ibn Ahmad Abou Reyhân, *Athâr al-Bâqiyeh*, traduit en persan par Akbar Dânâseresht, Téhéran, éd. Amir Kabir, 3ème éd., 1984, p.72.

10. Taqizâdeh, *Op.cit.*, p.52.

11. Cependant, certains documents ne confirment pas l'usage d'un système de chronologie purement solaire à l'époque des Achéménides (voir: Abdollahi, *Op.cit.*, pp.104-132.)

12. Les deux calendriers officiels (nouveau calendrier avestique et Vahijak) étaient tout à fait conformes, l'un à l'autre, jusqu'à l'introduction de trente jours de bissexte au début de l'an 378 ap. J.-C. Les problèmes issus de ce calcul de bissextes ont entraîné une différence d'un mois entre les deux calendriers. (Voir: Abdollahi, *Op.cit.*, pp.357-359.)

13. Abdollahi, *Op.cit.*, p.221.

14. Birouni, Mohammad ibn Ahmad Abou Reyhân, *Al-Tafhim*, p.238.

15. Dans les calendriers publiés depuis plusieurs décennies par les Zoroastriens en Iran, il est évident que ce système de chronologie ancien s'adapte de plus en plus avec la chronologie du calendrier officiel de l'Iran, le calendrier de l'Hégire solaire. (Voir: Abdollahi, *Op.cit.*, p.261.)

Les calendriers et les systèmes de chronologie en Iran du VIIe siècle à nos jours

Farid GHASEMLOU*
Traduit par
Babak ERSHADI

Après l'effondrement de l'Empire sassanide au VIIe siècle et l'islamisation de la Perse, l'usage du calendrier de l'Hégire s'est développé dans les différentes régions iraniennes. Cependant, au cours des huit siècles qui ont suivi l'islamisation de la Perse, d'autres systèmes de chronologie ont été utilisés parallèlement au calendrier de l'Hégire lunaire, car la nécessité de l'existence d'un calendrier solaire était toujours ressentie, surtout par les pouvoirs politiques, pour des raisons socioculturelles et économiques telles que la fiscalité et la collecte annuelle des tributs agricoles. Chaque fois qu'un pouvoir politique fort et centralisé a vu le jour en Iran au cours de la période islamique, les dirigeants du pays ont essayé de rectifier les systèmes de chronologie et d'établir un nouveau calendrier. Au XIe siècle par exemple, les Seldjoukides demandèrent aux savants iraniens d'établir le système de chronologie le plus précis du monde: le calendrier Djalâli.
A partir du XVe siècle et pendant 5 siècles, le calendrier de l'Hégire fut le calendrier prédominant en Iran. Mais la nécessité de l'existence d'un calendrier administratif officiel basé sur la chronologie solaire a été de nouveau ressentie il y a environ un siècle du fait de la modernisation progressive de l'administration publique, d'où la naissance d'un nouveau calendrier (un calendrier de l'Hégire solaire) qui était une nouvelle invention basée sur des données anciennes, notamment le calendrier Djalâli. Le calendrier religieux (calendrier de l'Hégire lunaire) n'a cependant rien perdu de son prestige, étant donné qu'il organise la vie religieuse des Iraniens et marque la date des cultes musulmans.

A) Période de la rivalité des calendriers solaires avec le calendrier de l'Hégire

1- Le calendrier "Yazdgardien"

Le calendrier "Yazdgardien" (en persan: "*Yazdguerdi*"يزدگردی) était le système de chronologie de l'époque sassanide; il fut réemployé par les zoroastriens après la conquête de la Perse par les musulmans. Ce calendrier portait le nom du dernier roi sassanide, Yazdgard III. L'an 632, qui fut l'année du couronnement de Yazdgard III (et qui correspondait à l'an 11 de l'Hégire), était l'an 1 de ce calendrier. Le calendrier de Yazdgard est utilisé par les zoroastriens encore aujourd'hui, sous une forme quelque peu modifiée. Dans le calendrier Yazdgard, une année se divisait en douze mois de trente jours, auxquels il fallait ajouter les "cinq jours du seuil" (en persan: "*Andargâh*"اندرگاه). Ces cinq jours avaient été placés entre le septième et le huitième mois de l'année (*Âbân* et *Âzar*) dans les calendriers plus anciens que le calendrier Yazdgard. Le document le plus ancien qui porte une datation yazdgardienne est une pierre tombale sur laquelle est inscrite la date de l'an 6 du calendrier Yazdgard (637 apr. J.C.). Il est à noter que dans les ouvrages d'astronomie des premiers siècles de l'Hégire, les savants musulmans faisaient assez souvent référence à la chronologie perse (qui n'était autre que ce calendrier yazdgard).



Image d'un observatoire islamique montrant un astrolabe en fonctionnement, collection Whipple

L'importance historique du calendrier Yazdgard réside dans le fait qu'il a joué après la chute de l'empire sassanide et jusqu'à la consolidation de la présence de l'islam en Perse, un rôle d'intermédiaire en matière de calendrier. Pendant cette période charnière, les premiers documents de la Perse musulmane portent généralement des datations yazdgardiennes. Parmi ces documents, il faut citer surtout des pièces de monnaie frappées dans différentes régions de la Perse. Les plus anciennes de ces pièces de monnaie avaient été frappées en l'an 20 du calendrier Yazdgard (31 de l'Hégire) à Mary (actuellement au Turkménistan) et au Sistân (région du sud-ouest de l'Iran). Les archéologues ont découvert des pièces de monnaie similaires à Dârâbgard, ville ancienne située près de l'actuelle ville de Dârâb, dans la province de Fârs (au sud de l'Iran), frappées en l'an 60 du calendrier yazdgard (72 de l'Hégire). C'est à partir de l'an 30 de ce même calendrier que les pièces de monnaie ont été datées en chronologie musulmane. A Dârâbgard et à Zarandj, les archéologues ont découvert des pièces de monnaie datant de l'an 41

L'importance historique du calendrier Yazdgard réside dans le fait qu'il a joué après la chute de l'empire sassanide et jusqu'à la consolidation de la présence de l'islam en Perse, un rôle d'intermédiaire en matière de calendrier.

Pendant le premier siècle de l'Hégire, les deux systèmes de chronologie (yazgardienne et musulmane) furent utilisés conjointement en Perse conquise par les Arabes. Après cette période de transition, le calendrier Yazdgard perdit au fur et à mesure de son prestige par rapport au calendrier des conquérants.

Les calendriers que les zoroastriens d'Iran publient depuis plusieurs décennies montrent que leur système de chronologie tend de plus en plus à se rapprocher du calendrier de l'Hégire solaire (qui est le calendrier officiel de l'Iran).

de l'Hégire.

Pendant le premier siècle de l'Hégire, les deux systèmes de chronologie (yazgardienne et musulmane) furent utilisés conjointement en Perse conquise par les Arabes. Après cette période de transition, le calendrier Yazdgard perdit au fur et à mesure de son prestige par rapport au calendrier des conquérants. Cependant, le calendrier Yazdgard fut utilisé pendant plusieurs siècles, notamment dans les ouvrages d'historiens et dans les inscriptions bilingues (écrites en arabe et persan). L'inscription de la tour Qhâbous (en persan: "*Gonbad-e Qhâbous*"گنبد قابوس) est l'un de ces documents bilingues qui portent à la fois la datation yazdgardienne et musulmane. Cette inscription porte la date de l'an 397 de l'Hégire et de l'an 377 du calendrier Yazdgard .

En l'an 375 de ce calendrier, plusieurs modifications furent introduites dans ce système chronologique. Les "cinq jours de Seuil" furent transférés de la fin du mois d'Âbân à la fin du mois d'Esfand (qui est le dernier des douze mois de l'année iranienne).

Aujourd'hui, les zoroastriens d'Iran et d'Inde utilisent encore le calendrier Yazdgard . Pourtant, leur chronologie moderne est très différente du calendrier des origines. En 1635 (l'an 1005 du calendrier Yazdgard), les mages zoroastriens en Iran s'aperçurent que leur calendrier avait une différence de trente jours avec le calendrier des zoroastriens de l'Inde. Cette différence était due aux bissextes que les zoroastriens de l'Inde avaient ajoutés à leur calendrier, par souci de rectification. Mais la notion d'année "bissextile" n'existait pas dans le calendrier Yazdgard . Les adversaires de l'ajout d'un jour tous les quatre ans rejetaient cette rectification au nom des traditions et de la religion, tandis que les partisans de la rectification du calendrier estimaient que le respect des années bissextiles n'était pas contraire aux questions religieuses. Les partisans de la prise en compte des bissextes appelèrent leur calendrier "calendrier impérial" (en persan : "*Shâhanshâhi*"شاهنشاهی) pour se distinguer des partisans de l'ancien calendrier Yazdgard .

Les calendriers que les zoroastriens d'Iran publient depuis plusieurs décennies montrent que leur système de chronologie tend de plus en plus à se rapprocher du calendrier de l'Hégire solaire (qui est le calendrier officiel de l'Iran). Dans le calendrier zoroastrien moderne, comme dans l'ancien calendrier Yazdgard , il n'y a pas de mois d'une durée de 31 jours; le calendrier moderne des zoroastriens d'Iran place les "cinq jours du seuil" à la fin du mois d'Esfand, conformément aux règles du calendrier de l'Hégire solaire, et le bissexte est placé tous les quatre ans après les "cinq jours du seuil". Dans ce calendrier zoroastrien, le bissexte est appelé "Ourdâd" (en persan :اورداد); ce nom n'existait pas dans les anciens textes zoroastriens.

2- Le calendrier "Madjous"

Le mot "*Madjous*" a la même racine que les mots "*magus*" en latin et "*magos*" en grec. C'est ainsi que les arabes nommaient les "mages" et les "guèbres" (c'est-à-dire les zoroastriens). Le calendrier Madjous appartient à cette même période de transition vers la chronologie musulmane de l'Hégire. Selon des historiens, la seule différence entre le calendrier Yazdgard et le calendrier Madjous portait sur leur année de début: le premier prenait le couronnement du dernier empereur sassanide comme son point de départ (l'an 632 correspondant à l'an 11 de l'Hégire), alors que le second prenait la

date de l'assassinat de Yazdgard III (l'an 651) comme son point de départ. Abou Reyhân Birouni (973-1048), savant et philosophe iranien, confirme que les deux calendriers ne se distinguaient que par une différence d'une vingtaine d'années quant à leur début respectif. Le document le plus ancien qui porte une datation Madjous est une pièce de monnaie frappée en l'an 26 du calendrier Madjous (l'an 58 de l'Hégire) à Dârâbgard. Ce système chronologique fut utilisé près de deux cents ans après la chute de l'Empire sassanide, notamment au Tabarestân (région que l'on appelle actuellement Mâzandarân et qui est située dans le nord de l'Iran). Les dernières pièces de monnaie qui portent des datations Madjous ont été frappées en l'an 161 de ce même calendrier (l'an 197 de l'Hégire).

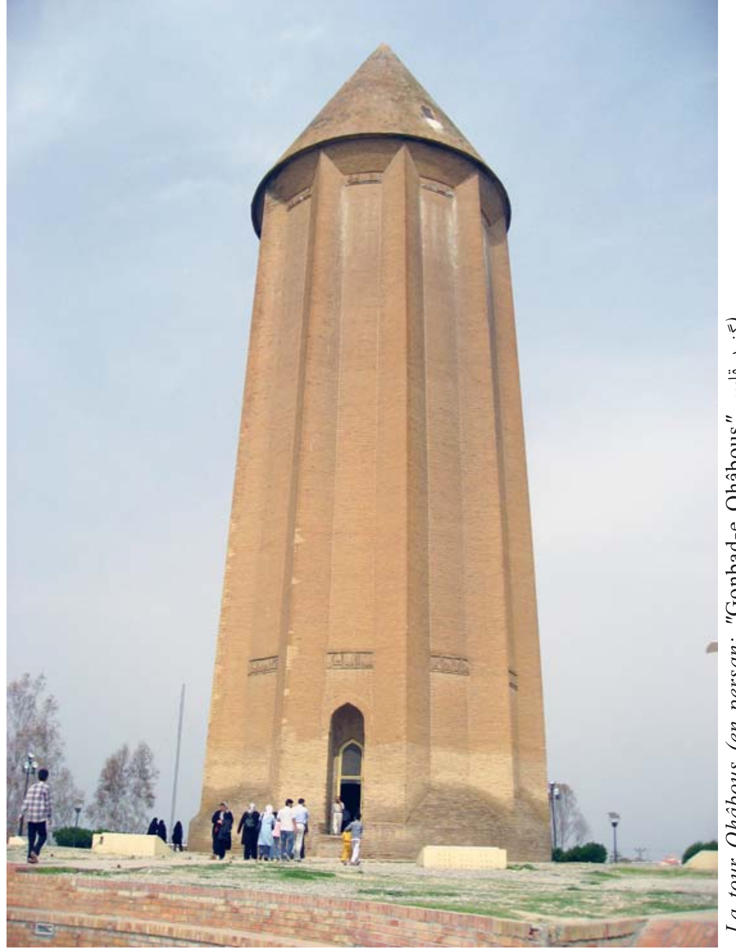
3- Le calendrier "Kharâdji"

Vers le milieu du IVe siècle de l'Hégire (Xe siècle de l'ère chrétienne), un nouveau système de chronologie fut inventé en Iran. Ce nouveau calendrier fut appelé "Kharâdji" (en persan : خراجی, mot qui signifie littéralement "tributaire"). Ce calendrier trouvait ses origines dans la rectification du système chronologique au IIIe siècle de l'Hégire (IXe siècle), à l'initiative du calife abbasside Mutawakkil. Prototype du calendrier fiscal, le calendrier Kharâdji était une sorte de chronologie solaire reprenant un modèle appartenant aux dernières décennies de l'époque sassanide: un calendrier fiscal dont l'an 1 correspondait à la 21ème année du règne de Khosrô II Abharvez (en persan : "Khosrô Parviz", خسروپرویز) empereur de la Perse de 590 à 628. Les études chronologiques montrent que la date du début du calendrier Kharâdji est le 19 mars 611 (qui est proche de la date du début du calendrier musulman). Cette date correspondait à l'équinoxe de printemps. Selon certaines sources, l'invention du calendrier Kharâdji avait pour objectif de réconcilier le calendrier musulman (qui est un calendrier lunaire) et la chronologie solaire, afin d'établir un système plus régulier pour la collecte des tributs, car la collecte était pratiquée en fonction de la succession des saisons et des activités agricoles pendant l'année.

4- Le calendrier "Djalâli"

Pendant les quatre premiers siècles qui s'écoulèrent après l'invasion arabe, une sorte de chaos régnait en Perse en matière de chronologie et de l'utilisation quotidienne du calendrier. Pendant cette

Le calendrier Kharâdji était une sorte de chronologie solaire reprenant un modèle appartenant aux dernières décennies de l'époque sassanide.


La tour Qhâbous (en persan: "Gonbad-e Qhâbous" گنبد قابوس)

longue période, le calendrier musulman fut toujours le système de chronologie officiel, mais il y avait une incompatibilité entre ce système lunaire et le rythme de la vie sociale et économique des Perses qui avaient utilisé pendant de nombreux siècles des calendriers fondés sur l'année solaire. Au Ve siècle de l'Hégire (XIe siècle), les rois seldjoukides décidèrent de mettre fin à ce chaos en établissant un nouveau calendrier en Perse, à côté du calendrier religieux. Le roi Djalâleddin Malik Shâh (1072-1092) et son vizir Nizâm al-Molk donnèrent l'ordre d'élaborer et de mettre en usage un nouveau calendrier; celui-ci fut d'abord baptisé "calendrier du sultan", puis devint célèbre sous le nom de "calendrier Djalâli" (le mot "Djalâli" étant tiré du nom du roi seldjoukide).

L'histoire de l'élaboration de ce calendrier s'entoure de nombreuses légendes. L'historien Abolfazl Beyhaghi (995-1077) écrit que le roi seldjoukide et son vizir nommèrent un groupe de savants et d'astronomes, dont Omar Khayyâm (v.1050-v.1123), et chargèrent ce groupe de construire un observatoire et de faire des recherches dans le domaine de l'astronomie. Cette même équipe scientifique devait élaborer le nouveau calendrier. Cependant, certains historiens rejettent l'idée de la collaboration du mathématicien et astronome Omar Khayyâm au projet du calendrier Djalâli. Quoi qu'il en soit, ce nouveau calendrier fut mis en vigueur dès le Ve siècle de l'Hégire (XIe siècle).

Le calendrier Djalâli fut officiellement mis en vigueur en 471 de l'Hégire. Cinq ans plus tard, en 476 de l'Hégire, l'historien Mohammad Ibn Ayoub Tabari en donna une description détaillée, et Abdolrahmân Khâzéni rédigea un rapport au sujet de ce calendrier 44 ans après son usage officiel. Le calendrier Djalâli est considéré, à juste titre, comme l'ancêtre du calendrier de l'Hégire solaire actuellement utilisé en Iran, en Afghanistan et dans plusieurs régions des pays avoisinants.

D'après Khâzéni, les noms des douze mois de l'année du calendrier Djalâli étaient les mêmes que ceux du calendrier Yazdgard , mais Nassir al-Din Toussi (1201-1274), grand astronome et mathématicien iranien, écrit que les mois du calendrier Djalâli avaient des appellations originales, tirées du persan moderne. Quoi qu'il en soit, les noms des douze mois du calendrier Djalâli étaient les suivants:

Ces nouveaux noms choisis pour les douze mois de l'année tombèrent assez vite en désuétude, et furent

Nom du mois en persan			signification de ce nom
1	ماه نو	Mâh-e nô	Nouveau mois
2	نوبهار	Nô Bahâr	Nouveau printemps
3	گرمافزای	Garmâ fazâï	Augmentant la chaleur
4	روزافزون	Rouz afzûn	Augmentant le jour
5	جهانتاب	Djahântâb	Eclairant le monde
6	جهان آرای	Djahân arâï	Embellissant le monde
7	مهرگان	Mehregân	Temps de l'amour
8	خزان	Khazân	Temps de Flétrissement (des feuilles)
9	سرمافزای	Sarmâ fazâï	Augmentant le froid
10	شب افروز	Shab afrûz	Eclairant la nuit
11	آتش افروز	Âtach afrûz	Allumant le feu
12	سال افزون	Sâl afzûn	Augmentant l'année

remplacés par les noms des mois de l'ancien calendrier zoroastrien -qui sont d'ailleurs utilisés jusqu'à aujourd'hui dans le calendrier officiel de l'Iran.

Le calendrier Djalâli était basé sur la chronologie du calendrier Yazdgard ; le calcul du moment exact de l'équinoxe de printemps fut toutefois rectifié. La différence la plus importante du calendrier Djalâli par rapport aux autres systèmes chronologiques de la période islamique résidait dans le calcul des bissextes. Les premiers bissextes eurent lieu en 471 de l'Hégire (date de la mise en vigueur du calendrier Djalâli): les savants et les astronomes qui avaient élaboré le calendrier Djalâli décidèrent de supprimer les 18 premiers jours du premier mois (le mois de Farvardin) de l'année 448 du calendrier Yazdgard , et de rectifier ainsi le moment du passage au nouvel an. En effet, comme nous le relate Tabari, les savants chargés de l'élaboration du nouveau calendrier avaient compris qu'aucun bissexte n'avait été appliqué entre les années 375 et 447 du calendrier Yazdgard . Les 18 premiers jours de l'an 1 du calendrier Djalâli furent donc supprimés. Selon les calculs faits plus tard par Nassir al-Din Toussi, le 10 ramadan 471 de l'Hégire (21 mars 1079) fut le premier jour du premier mois de l'an 1 du calendrier Djalâli.

Contrairement aux autres calendriers solaires de l'époque (pour lesquels chacun des douze mois de l'année durait, par convention, trente jours), la durée de chaque mois du calendrier Djalâli était exactement égale à la période de passage du soleil dans une constellation du zodiaque; par conséquent, pendant les six premiers mois de l'année (au printemps et en été), chaque mois durait 31 jours, tandis que le dernier mois du calendrier ne durait que 29 jours (ou 30 jours pour les années bissextiles).

Le calendrier Djalâli introduisit un changement important dans la chronologie solaire ancienne du fait de ses calculs exacts des éléments astronomiques, et rendit inutile la tradition des "cinq jours de seuil" des anciens calendriers.

Le calendrier Djalâli est devenu dans le monde entier, et à juste titre, le symbole de l'exactitude dans le calcul de la durée de l'année. Ce calendrier fut largement utilisé en Iran jusqu'au XVIIe siècle, malgré la prédominance du calendrier de l'Hégire. Les dates du calendrier Djalâli sont mentionnées en abondance dans les documents iraniens et islamiques des siècles précédents. L'almanach de l'an 609 du calendrier Djalâli (1687 de l'ère chrétienne), imprimé à Rome en 1696, est l'un des plus anciens documents existant actuellement en Europe où figure le calendrier Djalâli.

Le calendrier Djalâli est considéré, à juste titre, comme l'ancêtre du calendrier de l'Hégire solaire actuellement utilisé en Iran, en Afghanistan et dans plusieurs régions des pays avoisinants.

5- Le calendrier "Ilkhânide"

Après l'invasion de l'Iran par les troupes de Gengis Khân en 617 de l'Hégire (1217) et la création de la dynastie Ilkhânide par ses successeurs, des modifications furent introduites dans les systèmes de chronologie en vigueur en Iran. Pendant une courte période du règne des Ilkhânides, un nouveau calendrier baptisé "calendrier Ilkhânide" (ou "calendrier de Ghâzan Khân") fut utilisé dans les régions envahies par les Mongols. L'an 1 de ce calendrier correspondait à l'an 602 de l'Hégire, date de la réunification des tribus mongoles par Gengis Khân. Sous le règne du septième khân mongol, c'est-à-dire Ghâzan Khân (1271-1304), les percepteurs se plaignirent des irrégularités créées dans le système de la collecte d'impôts. Ces irrégularités étaient liées à

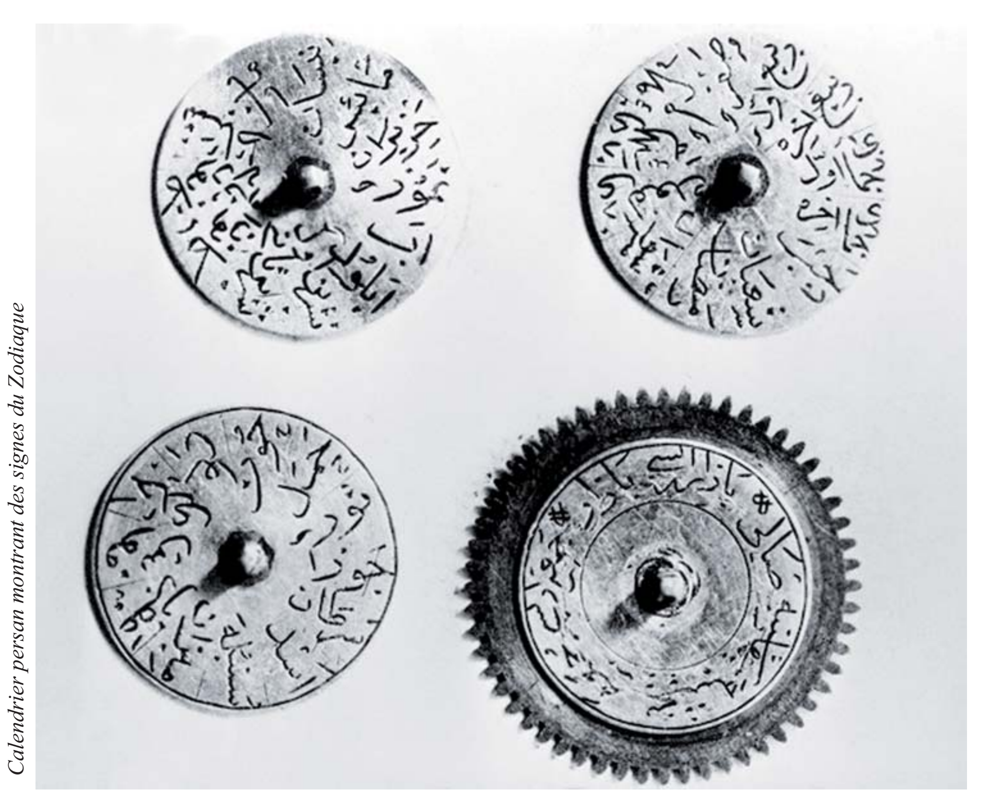
Le calendrier Djalâli introduisit un changement important dans la chronologie solaire ancienne du fait de ses calculs exacts des éléments astronomiques, et rendit inutile la tradition des "cinq jours de seuil" des anciens calendriers.

Après l'invasion de l'Iran par les troupes de Gengis Khân en 617 de l'Hégire (1217) et la création de la dynastie Ilkhânide par ses successeurs, des modifications furent introduites dans les systèmes de chronologie en vigueur en Iran.

Les douze mois de l'année du calendrier Ilkhânide avaient des noms turco-mongols qui étaient les noms de douze animaux différents.

une mauvaise correspondance entre les différents systèmes chronologiques utilisés en même temps dans les différentes régions iraniennes. Ghâzan Khân chargea donc son grand vizir iranien Rashideddin Fazlallâh de la mise en place d'un nouveau calendrier. Le calendrier Ilkhânide était parfaitement conforme au calendrier Djalâli, tant pour la durée de l'année que pour l'organisation des années bissextiles. La seule différence entre ces deux calendriers portait sur le calcul du moment exact de l'équinoxe de printemps: selon le calendrier Ilkhânide, le Jour de l'An (Norouz) était le jour où le soleil, dans son mouvement apparent dans le ciel, passe dans le zodiaque du Bélier avant le coucher du soleil; le calendrier Djalâli était plus précis à cet égard, car peu lui importait que le moment de l'équinoxe soit avant ou après le coucher du soleil. Par conséquent, il était possible qu'il y ait une différence d'un jour entre les deux calendriers, en raison de deux interprétations différentes de l'équinoxe: une interprétation conventionnelle pour le calendrier Ilkhânide, et une interprétation scientifique, basée sur l'exactitude des calculs, pour le calendrier Djalâli.

Les douze mois de l'année du calendrier Ilkhânide avaient des noms turco-mongols qui étaient les noms de douze animaux différents. Cependant un document datant de l'an 52 du calendrier Ilkhânide (752 de l'Hégire) découvert au Mausolée du Sheikh Safi al-Din à Ardabil (au nord-ouest de l'Iran) montre l'usage occasionnel des noms des mois du calendrier de l'Hégire dans le calendrier Ilkhânide. Par ailleurs, une épigraphe datant de l'an 180 du calendrier Ilkhânide (886 de l'Hégire) témoigne également de l'usage des noms des mois du calendrier Djalâli dans le calendrier Ilkhânide.



Calendrier persan montrant des signes du Zodiaque

B) Période de la prédominance du calendrier de l'Hégire

A partir du IXe siècle de l'Hégire (fin du XVe siècle), l'usage du calendrier de l'Hégire se développa de plus en plus en Iran, au détriment des calendriers locaux ou officiels basés sur la chronologie solaire qui se succédaient d'une période à l'autre. A partir du IXe siècle de l'Hégire, et pendant cinq siècles, tous les documents officiels et la majorité des documents populaires furent datés sur la base du calendrier de l'Hégire.

Cependant, de nombreux éléments indiquent que pendant cette longue période de la prédominance du calendrier de l'Hégire - qui est un calendrier basé sur les mouvements de la lune dans le ciel - d'autres systèmes chronologiques (essentiellement solaires) étaient utilisés de temps en temps à diverses occasions en Iran.

A l'époque de l'Empire safavide, le calendrier de l'Hégire était le calendrier officiel de la Perse, cependant, dans certains documents, lettres ou récits de voyage, les dates étaient parfois indiquées avec les noms des mois du calendrier de douze animaux (calendrier Ilkhânide). Par ailleurs, dans de nombreux documents officiels de l'époque, en marge des dates de l'Hégire, les secrétaires de la cour safavide indiquaient souvent le nom du mois de différents calendriers iraniens, dans un souci apparent de correspondance entre les deux systèmes de chronologie lunaire et solaire. Par ailleurs, dans les ouvrages scientifiques de l'époque, notamment dans des œuvres qui comportaient des tables astronomiques, les systèmes de chronologie solaires étaient largement mentionnés ou utilisés. Autrement dit, pour les savants et les astronomes iraniens, le système de chronologie solaire primait toujours sur le calendrier lunaire, en raison de sa précision et son exactitude.

A titre d'exemple, nous pouvons citer ici l'œuvre du chroniqueur officiel de la cour safavide, Eskandar Beyk, qui rapporte les événements survenus au cours du règne de l'empereur Abbâs Ier (1587-1628). Dans cette chronique, l'historien de la cour utilise une sorte de chronologie solaire semblable au calendrier Djalâli, en se fondant sur la date du couronnement de l'empereur(1587).

Du IXe siècle au XIVe siècle de l'Hégire, aucun changement important ne se produisit dans les systèmes de chronologie officiels ou non officiels, en Iran. C'est au cours des dernières décennies de la dynastie qâdjâre que de nouveaux changements eurent lieu dans le calendrier iranien.

C) Apparition du calendrier de l'Hégire solaire

1- Officialisation d'un calendrier fiscal solaire

Le 21 Safar 1329 de l'Hégire (1er Farvardin 1290 de l'Hégire solaire correspondant au 21 mars 1911), l'Assemblée Nationale d'Iran approuva le projet de loi des comptabilités publiques. Dans le cadre de cette loi, le parlement iranien établit que le calendrier fiscal du pays soit basé sur un système de chronologie solaire, et que toutes les affaires fiscales, financières et budgétaires soient désormais programmées sur la base de ce calendrier. Au cours des débats des parlementaires sur la loi des comptabilités publiques, la question de la durée des mois et de leur nomination donna matière à discussion.

Il est à noter que près de 25 ans avant l'officialisation de ce calendrier fiscal, des calendriers non officiels basés sur

A partir du IXe siècle de l'Hégire (fin du XVe siècle), l'usage du calendrier de l'Hégire se développa de plus en plus en Iran, au détriment des calendriers locaux ou officiels basés sur la chronologie solaire qui se succédaient d'une période à l'autre.

A l'époque de l'Empire safavide, le calendrier de l'Hégire était le calendrier officiel de la Perse, cependant, dans certains documents, lettres ou récits de voyage, les dates étaient parfois indiquées avec les noms des mois du calendrier de douze animaux (calendrier Ilkhânide).

Une quinzaine d'année après l'approbation de la loi des comptabilités publiques, le parlement iranien approuva, en mars 1925, une loi sur le changement du calendrier officiel du pays.

La dernière modification dans le calendrier officiel iranien a eu lieu le 24 esfande 1354 (15 mars 1976) lors de la session commune de l'Assemblée Nationale et du Sénat iraniens, qui approuva une loi modifiant la date du début du calendrier de l'Iran.

une chronologie solaire, dont l'an 1 était la date de l'Hégire du prophète de l'islam (l'émigration du prophète Mohammed de La Mecque à Médine, en 622 de l'ère chrétienne) avaient été publiés en Iran.

En 1340 de l'Hégire (1301 de l'Hégire solaire), Seyyed Djalâleddin Tehrâni inventa un nouveau calendrier solaire dont l'an 1 était la date du couronnement du dernier monarque qâdjâr, Ahmad Shâh. Ce calendrier ne fut utilisé que dans les ouvrages de Tehrâni lui-même, mais ce type de tentatives témoignait de la tendance à l'usage du système de chronologie solaire au lieu de la chronologie lunaire, dans la société iranienne.

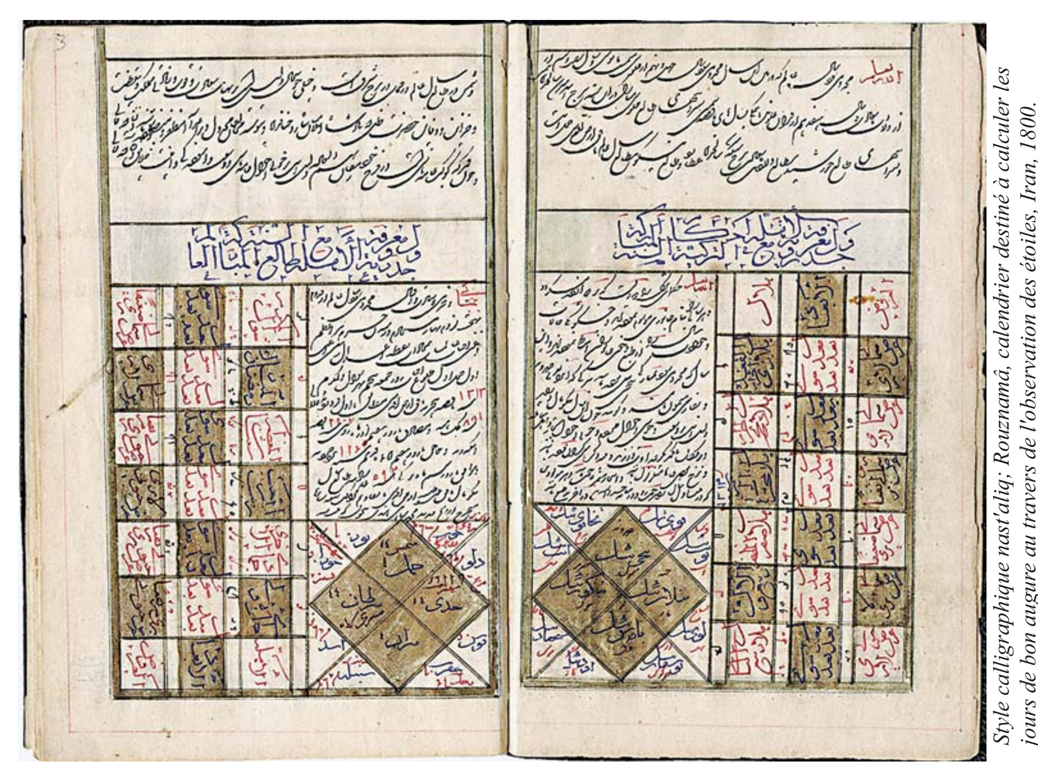
2- Officialisation du calendrier de l'Hégire solaire

Une quinzaine d'année après l'approbation de la loi des comptabilités publiques, le parlement iranien approuva, en mars 1925, une loi sur le changement du calendrier officiel du pays. Aux termes de l'article 1 de cette loi, le calendrier de l'Hégire solaire est devenu le calendrier officiel de l'Iran. L'article 2 de la même loi a abolit l'usage du calendrier des douze animaux.

Le calendrier de l'Hégire solaire, qui est le premier calendrier solaire fondé sur la date de l'Hégire (émigration) du Prophète de l'Islam de la Mecque à Médine, est donc une invention assez récente, contrairement à l'idée reçue qui lui attribue une ancienneté millénaire. Le premier calendrier de l'Hégire solaire (qui n'était pas un calendrier officiel) fut établi en 1886 de l'ère chrétienne par Abdol Qafâr Khân Nadjmodolleh. Pour la première fois dans l'Histoire de l'Iran, ce calendrier privé portait la date de 1265 de l'Hégire solaire. Le calendrier de Nadjmodolleh avait pris l'émigration du Prophète pour sa date de début (date qui correspond à vendredi 19 mars 622 de l'ère chrétienne), et utilisait les termes arabes des noms des douze signes du zodiaque pour la dénomination des mois.

Il est à noter que la date du début du calendrier de l'Hégire solaire, (c'est-à-dire le vendredi 19 mars 622 de l'ère chrétienne), est une convention, car elle précède de 179 jours l'émigration du Prophète de la Mecque à Médine; elle précède aussi de 119 jours la date du début du calendrier de l'Hégire lunaire. En effet, les élaborateurs du calendrier de l'Hégire solaire ont choisi, par convention, le Jour de l'An de l'année de l'émigration du Prophète de l'Islam. Par conséquent, dans les correspondances exactes des deux calendriers de l'Hégire (lunaire et solaire), il faut prendre en compte cette différence de 119 jours au départ.

En ce qui concerne la détermination de la durée exacte de l'année et le calcul des bissextes, les élaborateurs du calendrier de l'Hégire solaire voulaient se baser sur le système de chronologie du calendrier Djalâli, ancêtre bien légitime du nouveau calendrier. Mais en réalité, ils ont très vite compris que le calendrier Djalâli est, dans le calcul des bissextes, trop précis et trop scientifique pour être pratique! C'est la raison pour laquelle le Conseil de surveillance du calendrier officiel à l'Université de Téhéran a décidé, après délibération, que le calcul des bissextiles soit conforme au système utilisé dans le calendrier grégorien (calendrier chrétien). En effet dans le système de chronologie Djalâli, le "bissexte réel" doit être respecté assez irrégulièrement à l'intervalle de quatre ou cinq ans, car en réalité, l'année solaire n'a pas une durée fixe tous les ans. C'est pourquoi l'Université de Téhéran et le Ministère des Sciences ont décidé d'adopter le système grégorien du calcul



Style calligraphique nast'aliq; Rouznamâ, calendrier destiné à calculer les jours de bon augure au travers de l'observation des étoiles, Iran, 1800.

des bissextes, en supprimant quatre bissextes pendant chaque période de 500 ans. Il est à noter qu'aujourd'hui, l'Institut de Géophysique de l'Université de Téhéran prend en compte les deux idées à la fois: pour déterminer la durée exacte de l'année, il faut respecter le moment exacte du passage réel du soleil dans le zodiaque du Bélier (ce qui correspond au système Djalâli) et pour le calcul des bissextes, il faut essayer de s'adapter de mieux en mieux, dans la mesure du possible, au système grégorien (pour la commodité).

3- Calendrier impérial

La dernière modification dans le calendrier officiel iranien a eu lieu le 24 esfande 1354 (15 mars 1976) lors de la session commune de l'Assemblée Nationale et du Sénat iraniens, qui approuva une loi modifiant la date du début du calendrier de l'Iran. Aux termes de cette loi, l'année 559 avant J.C. (date présumée du couronnement de Cyrus le Grand) fut substituée à la date de l'Hégire. L'an 1 du calendrier fut donc reporté de 1180 ans, et l'année 1355 de l'Hégire solaire est devenue tout d'un coup l'année 2535 impériale. Le calendrier "impérial" (en persan: *"Shâhanshâhi"*: شاهنشاهی) était tout à fait conforme, dans son système chronologique, au calendrier de l'Hégire solaire et son ancêtre, le calendrier Djalâli. L'an 1 de ce calendrier était une pure convention, car on "admettait" que le couronnement du Cyrus le Grand remontait à 2500 ans avant l'année 1355 de l'Hégire solaire. Les deux chiffres de gauche (35) indiquaient les années du règne du roi Mohammad-Rezâ Pahlavi à la même date. C'est ainsi qu'on arrivait au chiffre 2535.

Le changement du calendrier officiel du pays a été très vite contesté, au seuil de la Révolution islamique. En effet, quelques mois avant la victoire de la Révolution, le Premier ministre de l'époque, Dja'far Sharif-Emâmi, a annoncé le 5 Shahrivar 1357 de l'Hégire solaire (27 août 1978) l'abolition du calendrier impérial et le retour au calendrier de l'Hégire solaire. ■

* Professeur et membre du comité du calendrier de l'Institut de Géophysique de l'Université de Téhéran.

L'absence de la division du temps en semaine dans le système de chronologie de l’Antiquité iranienne

Ali SAFIPOUR
Traduit par
Arash KHALILI

La semaine est la division du temps en périodes de sept jours consécutifs. Aujourd’hui cette division du temps existe dans la plupart des systèmes de chronologie, dont le système de chronologie iranienne. Mais la division du temps en périodes de sept jours existait-elle également dans l’Antiquité iranienne? Dans cet article, nous analyserons les rapports et les points de vue relatifs aux jours de la semaine, pour éclaircir la place de la division du temps en périodes de sept jours dans le système chronologique iranien.

La méthode conventionnelle de division du temps en périodes de sept jours est entrée en Iran avec le système de chronologie de l’Hégire lunaire. A ce propos, Rezâ Abdollahi écrit: «*Avant de se convertir à l’islam, les Iraniens ne se servaient pas des divisions des jours d’un mois en petits groupes de sept ou de dix jours.*»[1] Pour distinguer les jours du mois, les Iraniens avait inventé un système de dénomination composée des différents noms de Dieu, des noms des anges et des mots religieux du zoroastrisme. Le premier jour de chaque mois était dédié au grand Dieu et était nommé «Ahurâ Mazdâ» ou «Hurmazd». Le 8ème, le 15ème et le 23ème jour de chaque mois étaient nommés «Din». Cette division particulière partageait le mois en quatre périodes. Pour distinguer les jours qui étaient nommés «Din», on y ajoutait le nom du jour suivant. Par exemple: «Din à Azar», «Din à Mehr», «Din à Din». Le premier jour de chaque période était consacré à la fête, au repos, au commerce, et souvent au culte et aux cérémonies religieuses.

Cette méthode de division du mois en quatre périodes est encore aujourd’hui utilisée par les Zoroastriens. La division quadruple des jours du mois est différente, à plusieurs égards, de la division internationale du temps en périodes de sept jours nommées «semaine»:

1- Elle se fixe dans le système du mois, tandis que la semaine est indépendante du système des mois et des années.

2- Les quatre groupes n’ont pas le même nombre de jours. Les deux premiers durent chacun sept jours, tandis que les deux derniers en ont huit.

3- Les noms des jours de chacun des quatre groupes ne se répètent pas dans les autres groupes, à l’exception des jours appelés «Din». par conséquent, les noms des différents jours ne se répètent que douze fois chaque année.

L’opinion de Rezâ Abdollahi est exacte dans la mesure où elle indique l’absence de la division de temps en périodes de sept jours dans le système de chronologie de l’Antiquité iranienne, mais l’idée

selon laquelle cette «division des jours du mois en quatre périodes inégales» aurait fonctionné comme la «semaine» est une question à débattre.

Une fois que l'on admet que la division du temps en périodes de sept jours (semaine) n'existait pas dans le système chronologique de l'Antiquité iranienne, une question légitime se pose concernant les allusions faites dans la littérature persane – comme *Le Livre des Rois* (*Shâhnâmeh*) de Ferdowsi et *Les Sept idoles* de Nezâmi – à la semaine (*hafteh*) et aux jours de la semaine. En voici quelques exemples dans *Le Livre des Rois* de Ferdowsi:

«Il travailla dur pendant une semaine, jusqu'à ce qu'il monta sur le trône.»[2]

«Le médecin traita le malade par des médicaments pendant une semaine.»[3]

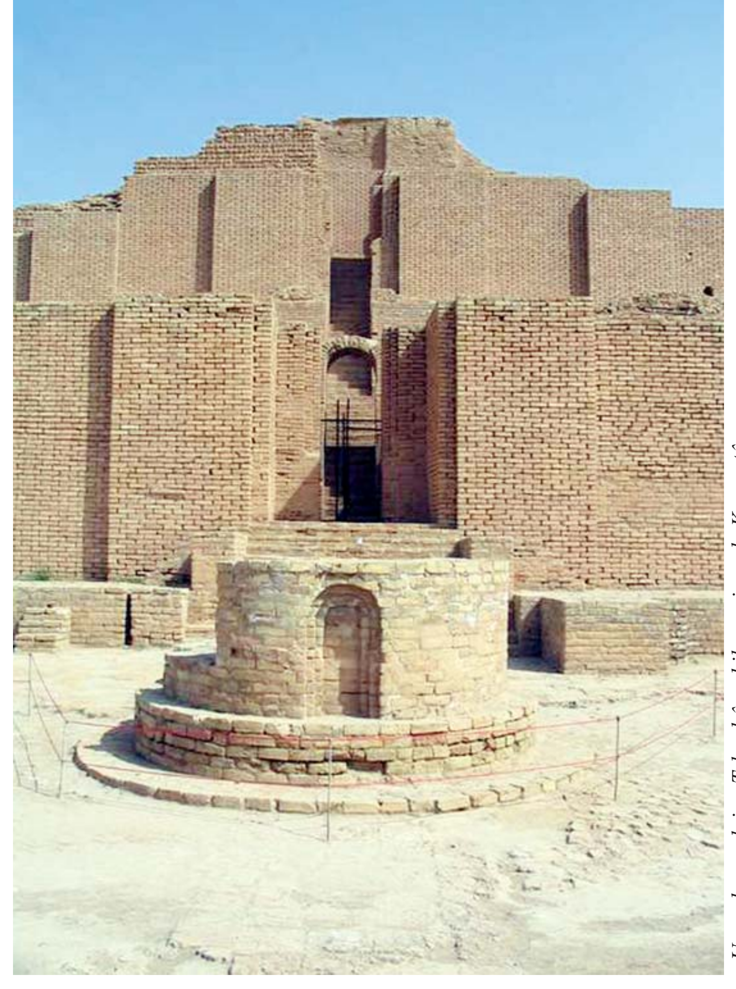
«Au Yémen, hommes, femmes et enfants se révoltèrent durant deux semaines.»[4]

Massoud Sa'ad Salmân a cité, dans plusieurs poèmes en persan moyen, les noms des jours de la semaine ainsi que le lien supposé de chacun des jours de la semaine avec les corps célestes.[5] Par ailleurs, dans *Les Sept idoles* de Nezâmi, le poète relate que le roi sassanide Bahrâm passait chaque jour de la semaine en compagnie des princes et des princesses de sept pays différents.

Selon les recherches menées sur le calendrier yazdgard qui est le système de chronologie le plus ancien que nous connaissons en Iran, la division du temps en périodes de sept jours (semaine) n'existait pas dans l'Antiquité iranienne. Cependant, il y a plusieurs rapports qui indiquent l'éventualité de l'existence de la semaine dans la Perse antique. En effet, ces rapports et documents créent certaines ambiguïtés dans notre compréhension du calendrier yazdgard de la fin de l'époque sassanide.

Le premier rapport est celui qui indique le jour de la mort de Mani: «*Le père de la lumière monta au ciel le lundi, le jour Shahrivar, le mois Shahrivar de l'an onze, dans la province du Khûzistân, dans la ville de Bel Labat (Gondishâpour).*»[6] Le deuxième rapport a été cité par Djahiz: «*A l'époque des Sassanides, si Norouz (jour de l'an) coïncidait avec samedi, le roi donnait l'ordre au chef des Juifs de payer 4000 drachmes à la cour.*»[7] Mme Badrozzammân Qarib a conclu de l'examen de ces deux rapports que, sous

Selon les recherches menées sur le calendrier yazdgard qui est le système de chronologie le plus ancien que nous connaissons en Iran, la division du temps en périodes de sept jours (semaine) n'existait pas dans l'Antiquité iranienne.



Un cadran solaire, Tchoghâzanbil, province du Kouzestân

Outre le rapport sur la date du trépas de Mani, d'autres textes appartenant aux Manichéens exilés en Chine à l'époque des rois sassanides indiquent également les noms des jours de la semaine.

les Sassanides, la division du temps en semaine existait déjà en Iran. Elle a donc critiqué les études de Rezâ Abdollahi que nous avons cité au début du présent article.[8] Outre le rapport sur la date du trépas de Mani, d'autres textes appartenant aux Manichéens exilés en Chine à l'époque des rois sassanides indiquent également les noms des jours de la semaine.

A propos des noms appartenant au système de chronologie iranienne utilisés dans l'Antiquité chinoise, Kong Fang Gen écrit: «*Un texte de l'astronomie bouddhiste intitulé* Discours de Buddhistava Manchuseri et des sages sur les jours de bon et de mauvais augure et les astres de bon et de mauvais augure *a été traduit en 759 de notre ère, du sanskrit au chinois. En 764, Yang Ching Feng a rédigé un commentaire sur cet ouvrage. Dans ce deuxième texte, la forme chinoise des noms de sept corps célestes*[9]*, est visiblement tirée des langues sogdienne et persane moyenne:*

	Persan moyen	Chinois		Sogdien	Chinois
Dimanche	Yu-shambat	yag-sen-wu	**Soleil**	Mehr=Mitra	Mi
Lundi	Do-shambat	iu-huo-sen-wu	**Lune**	Mah=Mâh	Mo
Mardi	Sé-shambat	shi-sen-wu	**Mars**	Varhan=Bahrâm	Yun-han
Mercredi	Tchar-shambat	zhi-sen-wu	**Mercure**	Tir=Tashtar	Hi
Jeudi	Panj-shambat	ben-sen-wu	**Jupiter**	Ourmazd=Ourmazd	Gu-wu
Vendredi	Sesh-shambat	shu-sen-wu	**Vénus**	Nahid=Anahita	Na-hei
Samedi	Shambat	hi-sen-wu	**Saturne**	Jian=Keyvan	Zhi-yuan[10]

Les Manichéens utilisaient à la fois les noms religieux et des nombres cardinaux pour désigner les jours de la semaine.

Plus loin, il ajoute: «*Les Manichéens utilisaient à la fois les noms religieux et des nombres cardinaux pour désigner les jours de la semaine. Les deux dénominations ont été enregistrées dans les deux textes de "Mog-Tag" et "Tourfan". Cependant, la plupart des Manichéens qui vivaient en Chine se servaient des dénominations sacrées pour désigner les jours de la semaine. Dans la traduction en chinois du "Chapitre II des chants manichéens", le nom de deux jours de la semaine: Mehr et Mah (dimanche et lundi) ont été cité en tant que jours de jeûne. Outre les exilés iraniens, les Nestoriens qui vivaient en Chine utilisaient eux aussi les noms persans des jours de la semaine. Dans l'épigraphe nestorienne appelée "Hian", écrite en chinois et en syriaque, la date de l'emplacement de l'épigraphe est indiquée par un mot chinois («yw-šmbt») qui veut dire "yek-shanbeh" (dimanche).*»[11]

En ce qui concerne les textes manichéens, il faut savoir qu'il est possible de les interpréter de différentes façons. En premier lieu, ils ne nous permettent pas de conclure avec certitude que la division du temps en semaine aurait existé dans la chronologie yazdgardienne. Par ailleurs, il est probable que les disciples de Mani aient emprunté le système de la division du temps en semaine aux adeptes d'autres religions

dont le christianisme ou le judaïsme. En outre, il ne faut pas perdre de vue que Mani était né à Babylone, en Mésopotamie, où la division du temps en période de sept jours avait été inventée, pour la première fois, apparemment par les Chaldéens.

En second lieu, les textes manichéens se réfèrent à la fois à deux systèmes de chronologie différents: d'une part, ces textes se servent de la dénomination des jours et des mois dans le système de chronologie yazdgardien, et d'autre part, s'appuient sur l'usage de noms des jours de la semaine, propre aux systèmes de chronologie mésopotamiens.

Lundi	**Le jour Shahrivar, le mois Shahrivar de l'an onze**
Système mésopotamien	Système yazdgardien

Des cas similaires ont été remarqués sur les anciennes pierres tombales découvertes près de la ville de Yazd. Dans ces documents appartenant à la période islamique, les éléments de la chronologie yazdgardienne et de la chronologie de l'Hégire lunaire sont utilisés les uns à côtés des autres. Dans le cimetière du village de Roud Bezan ("Ruze Bezun" dans le dialecte local), les chercheurs ont découvert une pierre tombale avec une inscription en arabe: «*Voici le tombeau du martyr Hadji Bou Bakr ibn Mohammad Basti Benar* (?)*, date: mois de Bahman de l'an 772* (de l'Hégire).»[12] Il est évident, qu'il serait faux de croire que les noms persans des mois de l'année auraient été utilisés dans le système de chronologie de l'Hégire lunaire. Cependant, il est tout à fait possible de conclure que l'auteur de cette inscription tombale vivait à une époque ou les éléments de deux systèmes de chronologie de Yazdgard et de l'Hégire lunaire étaient utilisés simultanément.

En réalité, les structures des deux systèmes de l'Hégire lunaire et de l'Hégire solaire sont tellement différentes qu'il serait totalement impossible de se servir du système des mois du calendrier solaire (Hégire solaire ou Yazdgard) pour désigner les mois de l'année du calendrier de l'Hégire lunaire. Par contre, on peut envisager théoriquement l'usage combiné des systèmes des mois dans les systèmes de chronologie grégorien, séleucide ou yazdgardien. Par conséquent, on peut imaginer la possibilité de dire «Mars» au lieu de «Farvardin», ou de dire «Nissan» à la place de «Ordibehesht». Certes, ces mois appartenant aux différents systèmes de chronologie ne correspondent pas exactement à la même période de temps, mais les couples Mars/Farvardin ou Nissan/Ordibehesht ont en commun leur immobilité complète dans l'organisation chronologique de l'année. Autrement dit, ces deux systèmes sont basés, l'un comme l'autre, sur la chronologie solaire. Dans les deux systèmes, l'année compte 365 jours. En outre, le calcul précis des bissextes permet de fixer le système dans le cycle solaire. Par contre, l'année ne dure que 354 jours dans la chronologie lunaire. Par conséquent, les mois de l'année lunaire ne sont pas immobiles dans un système de chronologie solaire. Ceci étant dit, il serait impossible de vouloir faire correspondre, par exemple, le mois de «Moharram» au mois de «Farvardin». Etant donné cette difficulté structurelle, l'hypothèse de l'existence, dans le passé, d'une sorte de combinaison entre des systèmes de chronologie, dépendrait de l'existence de documents historiques solides: livres, documents

Mani était né à Babylone, en Mésopotamie, où la division du temps en période de sept jours avait été inventée, pour la première fois, apparemment par les Chaldéens.

L'année ne dure que 354 jours dans la chronologie lunaire. Par conséquent, les mois de l'année lunaire ne sont pas immobiles dans un système de chronologie solaire. Ceci étant dit, il serait impossible de vouloir faire correspondre, par exemple, le mois de «Moharram» au mois de «Farvardin».

Les rois sassanides se servaient, peut-être, de la coïncidence d'une fête nationale (Norouz) avec le sabbat pour exploiter une minorité religieuse et ethnique.

Les textes importants des premiers siècles musulmans – ouvrages historiques ou tableaux astronomiques et ouvrages consacrés à la chronologie – ne font aucune allusion à l'existence de la notion de «semaine» dans le système chronologique sassanide.

écrits, etc.

Par conséquent, l'usage de la division du temps en semaine par les Manichéens à l'intérieur du système de chronologie yazdgardienne ne prouve pas nécessairement que tous les Iraniens utilisaient la division du temps en sept jours, ni l'appartenance structurelle de cette division au système de chronologie de l'Antiquité iranienne.

Quant au rapport de Djahiz qui dit: «*A l'époque des Sassanides, si Norouz (jour de l'an) coïncidait avec samedi, le roi donnait l'ordre au chef des Juifs de payer 4000 drachmes à la cour. Personne n'en connaissait la raison. C'était donc une coutume de la cour, comme la collecte d'impôt que doivent payer les non musulmans au souverain musulman.*»[13] Ce rapport ne suffit pas à prouver l'usage de la semaine dans la chronologie de l'époque des Sassanides. La seule conclusion que l'on pourrait en tirer est que les rois sassanides se servaient, peut-être, de la coïncidence d'une fête nationale (Norouz) avec le sabbat (jour de repos et de culte divin que les Juifs doivent observer le samedi) pour exploiter une minorité religieuse et ethnique.

La même chose est pourtant arrivée dans le sens inverse, sous les califes omeyyades. Admirant à l'extrême les valeurs socioculturelles arabes, les Omeyyades méprisaient les Iraniens, leur civilisation et leurs us et coutumes. Le mépris et les restrictions sociales et légales qu'ils imposaient aux Iraniens ont poussé ces derniers à déclencher un mouvement de résistance contre la discrimination arabe pendant les premiers siècles de l'islamisation de l'Iran. Il est à noter que ces mêmes califes omeyyades ont ressuscité la tradition des cadeaux de Norouz à la cour en vue d'augmenter leurs revenus. En d'autres termes, les califes omeyyades imposaient aux Iraniens un impôt supplémentaire sous prétexte d'assurer le respect des traditions anciennes des Iraniens. Hadjâdj ibn Youssef a été le premier calife omeyyade à demander aux Iraniens des «cadeaux» à l'occasion des fêtes de Norouz et de Mehregân. Quelques années plus tard, le calife Omar ibn Abdelaziz l'a aboli, en raison du fardeau supplémentaire que ces soi-disant «cadeaux» imposaient à la population.[14] Il semblerait qu'à l'époque de Muawiya, premier calife de la dynastie des Omeyyades, la valeur de ces «cadeaux» de Norouz que les Iraniens devaient payer à la cour s'élevait à plus de 10 millions de drachmes.[15] Certes, cette pratique abusive des califes omeyyades ne signifie pas que Norouz aurait existé dans le calendrier islamique de l'Hégire lunaire ou qu'une sorte de combinaison aurait pu exister entre le calendrier lunaire de l'Hégire et le calendrier solaire de Yazdgard. En réalité, toute combinaison entre les deux calendriers, l'une solaire et l'autre lunaire, est impossible. Par conséquent, l'explication la plus vraisemblable qui existe pour la demande du roi sassanide au chef de la communauté juive serait uniquement que cette fête servait de prétexte au roi pour imposer une taxe supplémentaire.

Au-delà de quelques rapports appartenant à la période islamique[16], les textes importants des premiers siècles musulmans – ouvrages historiques ou tableaux astronomiques et ouvrages consacrés à la chronologie – ne font aucune allusion à l'existence de la notion de «semaine» dans le système chronologique sassanide. Par ailleurs, les textes religieux zoroastriens tels que l'*Avestâ*, le *Bondaheshn*, *Shâyast ni shâyast*, etc. ou les ouvrages profanes en pahlavi tels que *Le Livre d'Ardeshir Bâbakân* et l'*Arbre asourik* ne font aucune

mention des jours de la semaine. Les textes importants des premiers siècles de la période islamique, comme les ouvrages d'Abou Reyhân al-Birouni, ou les ouvrages des astronomes iraniens tels que Nassir al-Din Toussi, ne font aucune allusion à l'existence de la semaine dans le système de chronologie yazdgardien à l'époque de l'Empire sassanide.

Cependant, les textes manichéens nous apprennent que les Iraniens de l'Antiquité connaissaient la notion de semaine, en tant qu'élément étranger à leur propre système de chronologie, sans vouloir pour autant l'intégrer à leur système officiel.

Entre le système de chronologie yazdgardien et l'usage courant de la notion de «semaine» telle qu'elle a été définie dans les systèmes de la division du temps en Mésopotamie et dans la culture sémite, quelques vers du *Livre des Rois* de Ferdowsi semblent pouvoir nous indiquer l'existence d'un maillon perdu de la chaîne. Dans ces poésies de Ferdowsi, il paraît que le mot semaine (en persan: *hafteh*, هفته qui veut dire littéralement: «un groupe de sept») n'est pas utilisé dans sa signification courante, mais en tant que «durée de sept jours consécutifs»:

«Ils passèrent une semaine à célébrer la fête et à boire du vin. Le huitième (jour), ils partirent comme il était convenu d'avance».[17]

Comme on le voit dans ces vers, il s'agit non pas d'une «semaine» de convention, mais d'une durée de temps: sept jours durant. En réalité, pour exprimer la durée, Ferdowsi a utilisé le mot de convention «la semaine». S'agit-il du sens propre du terme (7 jours durant) ou d'un sens figuré (5, 6, 7 ou 8 jours)? Impossible d'y répondre, faute d'accès aux sources et aux documents utilisés par le poète.

Le *Livre des Rois* appartient à l'époque où les différentes civilisations du monde ancien attribuaient des propriétés mystérieuses ou sacrées au chiffre 7. C'est la raison pour laquelle Ferdowsi utilisait parfois le terme de «deux fois sept» au lieu du chiffre 14:

«Lorsque son règne arriva à deux fois sept ans, il dut quitter le trône.»[18]

«Le jeune monarque avait deux fois sept (ans).»[19]

«Lorsque le jeune roi mourut, il avait deux fois sept (ans).»[20]

Dans un autre récit du *Livre des Rois*, Ferdowsi utilise encore une fois l'expression «deux fois sept» à la place de «quatorze», 1) où Gostahm choisit quatorze combattants courageux parmi les soldats de l'armée du roi sassanide Khosrô Abharvez (en persan: Khosrô Parviz):

«Cherchant dans la cavalerie, Gostahm choisit quatorze combattants courageux.»[21]

«Il quitta le camp, après avoir choisi deux fois sept combattants.»[22]

«Il laissa le commandement de l'armée au roi lui-même, et il partit en compagnie des quatorze combattants.»[23]

«Vous êtes quatorze, tandis que vos adversaires ne sont que trois. Faites donc attention à ne pas perdre la bataille.»[24]

Ferdowsi a également utilisé l'expression *«lune de deux semaines»* ou *«lune de deux fois sept»* pour désigner «la pleine lune»:

Les textes manichéens nous apprennent que les Iraniens de l'Antiquité connaissaient la notion de semaine, en tant qu'élément étranger à leur propre système de chronologie, sans vouloir pour autant l'intégrer à leur système officiel.

Pour exprimer la durée, Ferdowsi a utilisé le mot de convention «la semaine». S'agit-il du sens propre du terme (7 jours durant) ou d'un sens figuré (5, 6, 7 ou 8 jours)? Impossible d'y répondre, faute d'accès aux sources et aux documents utilisés par le poète.

«Le roi organisa une fête aussi belle que la lune de quatorze jours.»[25]

«La grandeur royale le quitta, comme la lune de deux semaines qui quitte la cime des arbres.»[26]

«La grandeur royale le quitta, comme la lune de deux fois sept (jours) qui quitte la cime des arbres.»[27]

Dans le *Livre des Rois*, Ferdowsi n'a fait allusion que deux fois aux jours de la semaine ou plus précisément à mercredi («tchârshanbad» dans le texte):

«Bahrâm se décida à faire la guerre, et il quitta l'Iran pour le pays des Turcs.

«Son astronome lui dit de ne pas partir mercredi pour la guerre.

«Sinon un malheur te frappera, lui dit-il.

«Au milieu du camp, il y avait un jardin.

«Le roi s'y rendit mercredi matin. Nous nous y amuserons toute la journée, dit-il.»[28]

M. Khâleqi Motlaq qui a examiné les manuscrits anciens du *Livre des Rois*, explique dans les notes qu'il a écrites à propos de ces vers que l'usage du terme «mercredi» trouve son origine dans la culture et les croyances arabes.[29]

Les noms des jours de la semaine ne sont utilisés que deux fois dans le *Livre des Rois* de Ferdowsi, ce qui pourrait nous permettre de retrouver le maillon perdu de la chaîne qui nous permettra de comprendre la place et l'usage de la division du temps en semaine dans l'Antiquité iranienne.

Dans les traditions astronomiques de la Mésopotamie, les astres étaient considérés comme des puissances mystérieuses, capables d'exercer leur influence sur la vie des humains. Par ailleurs, chaque jour de la semaine était dédié à l'un des sept corps célestes connu de longue date. Cela avait amené les habitants de la Mésopotamie à respecter quotidiennement les augures dans leurs entreprises journalières. Selon les croyances mésopotamiennes, chacun des sept corps célestes se situait à un niveau différent du ciel, et il exerçait son bon ou mauvais augure sur la vie des hommes. A titre d'exemple, Jupiter était l'astre de jeudi et il était considéré comme la bonne étoile et le bon augure suprême.

Les Iraniens ne partageaient pas ces croyances, et ce d'autant plus qu'ils étaient zoroastriens et qu'elles étaient pour eux les dérives d'une culture païenne. Dans leur calendrier, le calendrier yazdgard, les jours de l'année étaient chacun dédié à Dieu, aux anges et aux astres de bon augure. En d'autres termes, aucun jour n'était l'égal de Saturne (l'étoile du mauvais augure par excellence) ou de Jupiter du calendrier mésopotamien. Dans le calendrier yazdgardien, les noms de quatre étoiles étaient utilisés pour désigner les jours du mois:

	Jour de la semaine (croyance mésopotamienne)	**Jour du mois dans le calendrier yazdgard**
Soleil	Dimanche	11ème jour du mois
Lune	Lundi	12ème jour du mois
Mercure	Mercredi	13ème jour du mois
Mars	Mardi	20ème jour du mois

Comme nous le montre ce tableau, il n'existe aucun lien significatif entre les jours de la semaine et les jours du calendrier yazdgard homonymes. Par conséquent, il est difficile d'établir un quelconque lien entre les croyances mésopotamiennes et le système de chronologie yazdgardien. Par ailleurs, l'absence des trois autres étoiles dans la nomination des jours de l'année dans le calendrier yazdgard montre clairement l'absence des croyances similaires à celles en vigueur en Mésopotamie. En effet, le nom d'aucun astre supposé être de mauvais augure (Saturne ou Mars) n'a été choisi pour désigner le 13ème jour du mois.

Bien que la division du temps en sept jours

(semaine) se soit propagée dans la plupart des calendriers du monde ancien, elle n'a pas du tout influencé le calendrier officiel de l'Antiquité iranienne, et ce en raison du rejet des croyances mésopotamiennes par les Iraniens dont la majorité était zoroastrienne.

Mais si l'idée de la semaine n'est pas officiellement entrée dans le système chronologique impérial iranien, elle s'est pourtant répandue officieusement parmi les Iraniens. Cependant, l'absence des noms des jours de la semaine dans les dates indiquées par Ferdowsi dans le *Livre des Rois* est significative. Prenons, par exemple, les vers dans lesquels Ferdowsi annonce la date de naissance du roi sassanide Bahrâm V:

«Sept ans s'écoulèrent après le couronnement de Yazdgard Ier.»[30]

«Le premier jour du mois Farvardin de la huitième année,

«Le roi eut un fils le jour de Hormozd, un jour de très bon augure.

«L'enfant fut nommé Bahrâm

«Tous les astronomes confirmèrent le bon augure du jour de sa naissance.»[31] Pour indiquer la date de naissance de Bahrâm V, Ferdowsi utilise les règles du calendrier yazdgard: le jour Hormozd (premier jour) du mois Farvardin de l'an 8 du règne de Yazdgard Ier. Ensuite, en parlant du bon augure du jour de la naissance de Bahrâm V qui coïncidait d'ailleurs avec Norouz (jour de l'an), Ferdowsi ne mentionne pas le jour de la semaine. L'absence du nom du jour de la semaine est curieuse, car il s'agissait en fait d'un jeudi, jour le plus heureux de la semaine selon les croyances mésopotamiennes:

1er Farvardin de l'an 8 du règne de Yazdgard Ier = Jeudi 21 mars 407 julien.

En tout état de cause, ces indices nous montrent que l'idée de la semaine et de la division du temps en sept jours existait parmi les Iraniens en tant que croyance astrologique, mais elle ne faisait pas partie du système de chronologie officielle. Par contre, pour les peuples anciens dont le calendrier était fondé sur la chronologie lunaire, la semaine avait une importance toute particulière, car un mois lunaire peut être très facilement partagé en quatre semaines. Ceci alors que les Iraniens et les autres peuples qui se servaient des calendriers solaires (comme les peuples turcs) s'intéressaient moins à l'idée de diviser le temps en groupes de sept jours.

La civilisation judaïque a été fortement influencée par les croyances et les us et coutumes mésopotamiens.[32]

En effet, le calendrier juif compte parmi les plus anciens qui utilisent la semaine en tant qu'unité de temps.[33] Les Arabes ont subi les mêmes influences mésopotamiennes avant leur immigration vers le sud de la péninsule arabique et le Yémen.[34] Après l'islam, cette tradition chronologique a été transférée au système de chronologie islamique, lui aussi basé sur la chronologie lunaire.

Après l'apparition du christianisme, les adeptes de cette religion ont très vite adopté l'idée de la semaine et les croyances liées à cette division du temps, véhiculées par la culture judaïque. Cependant, le calendrier romain n'a reconnu officiellement la division du temps en semaine qu'en 321 sous le règne de Constantin Ier (v. 274-337 apr. J.-C.), premier empereur romain à s'être converti au christianisme. A cette époque-là, les jours de la semaine n'avaient pas encore de noms et étaient souvent désignés en chiffre. Bien que la dénomination des jours de la semaine par les noms des corps célestes ait été inventée plusieurs siècles avant cette date, la chronologie chrétienne n'a été adoptée que plus tard. C'est pour cela que les noms de sept étoiles ont été choisis pour désigner les jours de la semaine: Soleil, Lune, Mars, Mercure, Jupiter, Vénus et Saturne.[35]

Quant aux Grecs, ils connaissaient les croyances astrologiques des civilisations mésopotamiennes, notamment babyloniennes.[36] La division du temps en périodes de sept jours et des croyances liées à cette division existent également parmi les civilisations moins connues, telles que celle des Sabéens, pour qui le dimanche était le premier jour de la semaine.[37]

Conclusion

Plusieurs facteurs nous amènent à conclure que les Iraniens connaissaient le système de division du temps en période de sept jours (semaine): les cultures et les civilisations voisines utilisaient toutes ce

Tableau des noms des jours et des croyances liées à chaque jour de la semaine*

						Croyances		
Français	**Sabéen**	**Arabe (avant l'islam)**	**Arabe (islamique)**	**Indien (selon Birouni)**	**Persan**	**Niveau du ciel**	**Astre**	**Croyances anciennes**
Samedi	قرنس	شیار	یوم السبت*	شنیسشچربار (Sanivara)*	شنبه*	7		Le pire augure
Dimanche*	ایلیوس*	اول*	یوم الاحد/یوم الزینه	آدت بار (Ravivara)	یکشنبه	4	Soleil	Bon ou mauvais augure selon le cas
Lundi	سین	اهون	یوم الاثنین	سوم بار (Somavara)	دوشنبه	1	Lune	
Mardi	آریس	جبار	یوم الثلاثاء/یوم الثلثاء	منکل بار (Mangalavara)	سه شنبه	5	Mars	Le petit mauvais augure
Mercredi	نابق	دیار	یوم الاربعاء	بُدَبار (Budhavara)	چهارشنبه	2	Mercure	
Jeudi	یال	مونس	یوم الخمیس	برهسپت بار (Brahaspativara)	پنج شنبه	6	Jupiter	Le meilleur augure
Vendredi	بلثا	عروبه	یوم ازهر / یوم الجمعه/یوم العداد	شُکربار (sukravara)	آدینه	3	Vénus	Le petit bon augure

*indique le premier jour de la semaine

système, et certains Iraniens (comme les Manichéens) l'ont utilisé à leur tour. Cependant, cette connaissance n'a pas abouti à une reconnaissance officielle de la division du temps en période de sept jours dans le système chronologique antique de l'Iran, la raison étant que la culture zoroastrienne, dominante, considérait la semaine, liée pour elle aux croyances astrologiques étrangères, comme synonyme d'une certaine vulgarité dénuée de distinction.

Cela pourrait nous conduire à mettre en doute l'origine des us et coutumes liés d'une manière ou d'une autre aux jours de la semaine comme le Tchâhârshanbeh-Souri, fête attribuée à l'Antiquité iranienne alors qu'elle n'existait vraisemblablement pas dans l'Iran et qu'elle a été probablement inventée après la chute de l'empire des Sassanides.

Les récits anciens, tels que *Les Sept idoles* de Nezâmi qui relatent la construction de sept palais au nombre des sept jours de la semaine par le roi sassanide Bahrâm V, sont fondés sur des croyances distinctes des principes de la chronologie officielle des Iraniens. En effet, ces récits se réfèrent à des éléments étrangers aux Iraniens, datant d'avant l'islamisation du pays. Cependant, il est à rappeler que le roi Bahrâm V avait passé son enfance parmi les membres de la tribu arabe d'Al-Monzar. Par conséquent, nous pouvons avancer trois hypothèses:

1- Bahrâm avait accepté l'idée de «semaine» sous l'influence de la culture arabe, et il a pris des décisions blâmables selon ses contemporains zoroastriens, ce qui a amené ces derniers à falsifier les récits relatifs à la vie de ce roi.

2- Ces récits ont été inventés par des peuples non zoroastriens comme les Sabéens.[38]

3- Les récits des *Sept idoles* de Nezâmi sont le fruit de l'imaginaire collectif des Iraniens après l'arrivée de l'islam, d'où le recours à l'idée de «semaine», composante de la chronologie lunaire des Musulmans. Dans l'œuvre de Nezâmi, le samedi est le premier jour de la semaine, à l'instar du système arabe, tandis que pour les Manichéens et selon les documents sogdiens de l'époque des Sassanides, le dimanche était considéré comme le premier jour de la semaine. ■

---

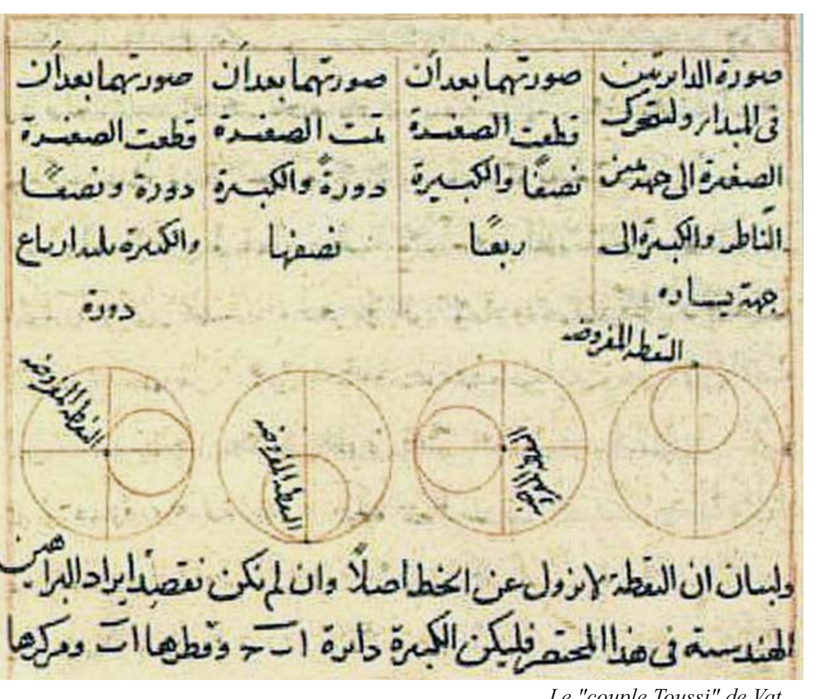
1. Pour plus d'information voir: Yaqoubi (1968, p. 217), Massoudi (1968, p 555), Birouni (1973, p. 75), … Pour connaître les sources auxquelles se réfère Abdollahi, se référer à Abdollahi, Rezâ, *L'Histoire de l'Histoire en Iran*, éd. Amir Kabir, Téhéran, 1er éd. 1987, p.82.
2. Ferdowsi Toussi, Abolqâssem, *Le Livre des Rois*, corrigé par Djalâl Khâleqi Motlaq, sous la direction de Ehsân Yârshâter, éd. Rouzbehân, Téhéran, 1er éd., 1991, Vol.6, p.266.
3. *Ibid.*, Vol.6, p.386.
4. *Ibid.*, Vol.6, p.392.

5. Cf. Sa'ad Salmân, Massoud, *Œuvres complètes*, corrigé par Rashid Yâssemi, éd. Amir Kabir, Téhéran, 2ème éd., 1983, pp.668-669.
6. Qarib, Badrozzamân, *La semaine dans l'Antiquité iranienne, une étude sur* Les Sept idoles *de Nezâmi et les textes manichéens*, in "Nâmeh Farhangestân", 3ème année, No.4, hiver 1997, p.29.
7. *Ibid.*, p.33.
8. Ibid., p.30.
9.Soleil, Lune, Mars, Mercure, Jupiter, Vénus et Saturne
10. Kong, Fang Gen, *Les noms de la chronologie iranienne dans l'Antiquité chinoise*, traduit en persan par Mohammad Bâqeri, in "Tahqiqât-e eslâmi" (Recherches islamiques), Revue de la Fondation de l'Encyclopédie islamique, numéro consacré à l'Histoire des sciences, 8ème année, printemps et été 1993, n° 1 & 2, p.141.
11. *Ibid.*, p.142.
12. Afshâr, Iraj, *Les Souvenirs de Yazd*, Téhéran, éd. De l'Associations de l'Héritage national, 1969, Vol. 1, p.251.
13. Djâhiz, Omar ben Bahr, *Les Avantages et les inconvénients*, corrigé par 'Assem Aitani, Beyrouth, éd. Dar al-Ihyâ al-Oloum, 1er éd., 1986, p.233.
14. Shokri al-Toussi, Mahmoud, *La connaissance des mœurs arabes*, corrigé par Mohammad Behjat al-Assri, Egypte, éd. Kotob al-Hadith, 3ème éd., Vol.1, 1342 de l'Hégire, p.350.
15. Zeidan, Georgy, *L'Histoire de la civilisation musulmane*, textes réunis par Hossein Mounes, Le Caire, éd. Dar al-Helal, date:?, Vol.2, p.27.
16. Qarib, *op.cit.*, p.33.
17. Ferdowsi Toussi, Abolqâssem, *Le Livre des Rois*, corrigé par Djalâl Khâleqi Motlaq, sous la direction de Ehsân Yârshâter, éd. Rouzbehân, Téhéran, 1er éd., 1991, Vol.2, p.316.
18. *Ibid.*, Vol.6, p.104.
19. *Ibid.*, Vol.6, p.356.
20. *Ibid.*, Vol.6, p.357.
21. *Ibid.*, Vol.8, p.139.
22. *Ibid.*, Vol.8, p.140.
23. *Ibid.*, Vol.8, p.141.
24. *Ibid.*, Vol.8, p.142.
25. *Ibid.*, Vol.1, p.253.
26. *Ibid.*, Vol.1, p.22.
27. *Ibid.*, Vol.3, p.395.
28. *Ibid.*, Vol.7, p.553.
29. *Ibid.*
30. *Ibid.*, Vol.6, p.266.
31. *Ibid.*, Vol.6, p.363.
32. Pour plus d'information sur la «semaine», dans le calendrier juif, voir: Birouni, Abou Reyhân, *Al-Tafhim*, p.232. et *Athâr al-Bâqieh*, p.85.
33. L'exil des Juifs à Babylone à l'époque de Nabuchodonosor (décédé en 561 av. J.-C.) est probablement la principale explication de l'influence des civilisations mésopotamiennes sur la culture judaïque.
34. Massoudi cite les noms des jours de la semaine de la culture arabe préislamique. Ces nominations étaient complètement différentes des noms des jours de la semaine utilisés par les Arabes après l'islam. (Voir Massoudi, Ali ibn Hossein, *Morouj al-Zahab va Ma'âden al-Johar*, traduit en persan par Abolqâssem Pâyandeh, Téhéran, éd. Maison d'éditions scientifiques et culturelles, 7ème éd., hiver 2003, Vol.2, p.559.)
35. Abdollahi, Rezâ, *Recherche sur les chronologies islamique et chrétienne*, Téhéran, éd. Amir Kabir, 1er éd., 1986, p.42.
36. A ce propos, Banâ'i a écrit: *«Les Grecs connaissaient fort probablement l'idée de la division du temps en semaine, qu'ils avaient appris des Juifs. Plus tard, à l'instar des Romains, les Grecs se sont servis des noms de leurs dieux pour désigner les jours de la semaine.»* (Banâ'i, Abolfazl , *Histoire de la chronologie*, Téhéran, éd. des publications universitaires en sciences humaines, 3ème éd., hiver 2006, p.166.)
37. Cf. Ibn Nadim, Mohammad ibn Is'haq, *L'Inventaire*, traduit en persan par Mohammad-Rezâ Tadjadod, Téhéran, éd. Assâtir, 1er éd. 2002, p.571.
38. Mme Živa Vessel a fait une recherche intéressante sur le rôle des astres dans la culture sabéenne et son influence sur les récits de "Haft Peykar" (Les Sept idoles). Voir: Vessel, Živa, *Réminiscences de la magie astrale dans le* Haft Peykar *de Nezâmi*, Studia Iranica, 24, 1995, pp.7-18.

La sauvegarde de la chronologie iranienne*

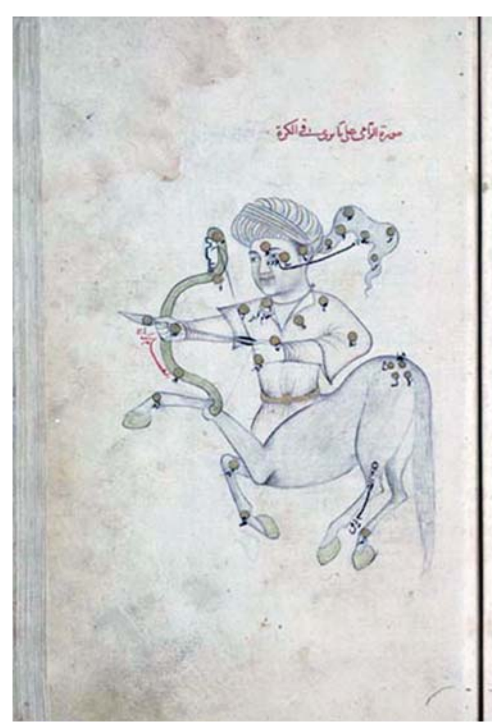
Rezâ MORADI GHIYASSABADI
Traduction et adaptation par
Khadidjeh NADERI BENI

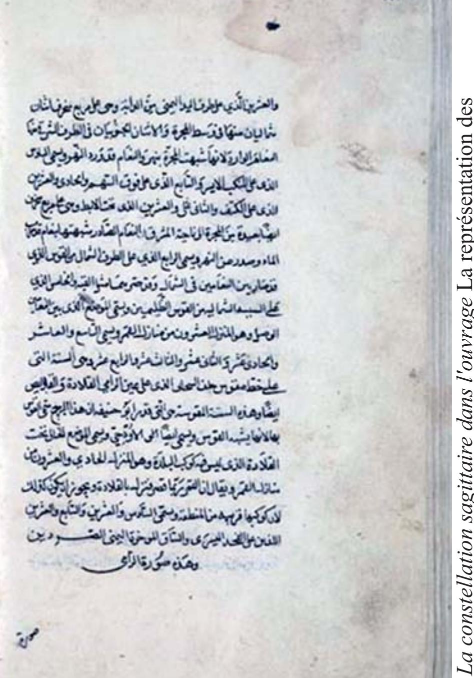
Tout au long de leur histoire, les Iraniens ont accordé une grande importance aux phénomènes naturels pour l'élaboration de leur calendrier. De l'Antiquité à nos jours, de nombreux systèmes chronologiques ont été successivement mis en place. Le système chronologique actuel de l'Iran (qui est un calendrier solaire) peut être considéré comme l'un des calendriers le plus exact du monde en lien étroit avec les cycles de la nature. En approfondissant les divers calendriers persans, une divergence se fait jour concernant leur premier jour ainsi que le nombre de jours de chaque mois. A titre d'exemple, là où la chronologie solaire est considérée comme la mesure de base, le premier jour est différent pour chacun des calendriers: calendrier Kouhdashti: le 4 Farvardin (23 mars), calendrier Tabari: le 2 Mordâd (23 juillet), calendrier Deylami: le 17 Mordâd (7 août), calendrier saisonnier de Kâshân et Natanz[1]: le 1 Esfand (19 février), etc. Néanmoins, l'important est que le titre et l'ordre des jours et des mois soient plus ou moins similaires dans tous ces calendriers. En outre, dans le calendrier persan chaque jour a son nom, 1er jour du mois s'appelle Hormoz, le 2ème jour Bahman, le 3ème jour Ordibehesht[2], même s'ils ne sont plus utilisés de nos jours.



Le "couple Toussi" de Vat.

La chronologie persane a connu, de génération en génération, une évolution progressive, le calendrier actuel n'étant que la continuation des calendriers Jalâli, Shahriâri et zoroastrien, et il en constitue l'un des plus précis. Cependant, certains zoroastriens ont récemment élaboré un calendrier régional intitulé "L'annuaire religieux des zoroastriens", qui constitue une innovation par rapport au calendrier national de l'Iran et comporte certains inconvénients. A ce titre, selon les textes anciens sur la chronologie persane, les dates des cérémonies annuelles ont, tout au long de l'histoire, correspondu à celles de la chronologie solaire et non pas au calendrier nouvellement élaboré par les zoroastriens. Par exemple, la fête de Sadeh[3] avait, conformément au calendrier solaire, lieu les 10 Bahman (Abân rouz az Bahman mâh), tandis que d'après ledit calendrier, cette date est par erreur enregistrée pour le 16 Bahman (Mehr rouz az Bahman mâh). En outre, la mise en place de calendriers régionaux pour désigner la date des cérémonies nationales contredit parfois le calendrier national et peut remettre en cause la cohésion nationale. D'autre





La constellation sagittaire dans l'ouvrage La représentation des constellations célestes

La chronologie persane a connu, de génération en génération, une évolution progressive, le calendrier actuel n'étant que la continuation des calendriers Jalâli, Shahriâri et zoroastrien, et il en constitue l'un des plus précis.

part, comme nous l'avons déjà signalé, le calendrier actuel est, plus que d'autres chronologies, conforme au calendrier naturel. Par exemple, la nuit de Yaldâ (*Shab-e Tchelleh*), le 1er Dey (21 décembre), correspond exactement au changement du climat et à l'arrivée de l'hiver; alors que certains autres calendriers en définissent la date le 24 Azar (14 décembre).

L'annuaire religieux des zoroastriens est une adaptation et une combinaison hétérogènes de plusieurs calendriers iraniens, dont Yazdgerdi, Avesta, Jalâli, Kurde... La forme présente de ce calendrier ne possède pas d'antécédent historique. Il est composé de douze mois de trente jours ainsi que de cinq jours supplémentaires ajoutés au mois d'Abân (novembre) ou parfois au mois d'Esfand (mars). Ce calendrier ne comporte donc pas la logique structurelle et naturelle du calendrier persan en vigueur. Il faut néanmoins souligner que le calendrier et les autres outils servant à mesurer le temps comme l'horloge ne sont qu'un accord de convention conclu au sein d'une communauté humaine afin de régir les relations sociales et permettre d'introduire un certain ordre dans une communauté humaine. ■

---

* Extrait de: (پاسداشت گاهشماری ایرانی) disponible à l'adresse http://www.ghiasabadi.com/pasdashtegahshomari.html (page consultée le 4/12/2008)

1. Deux villes désertiques situées à Ispahan.

2. Le reste consiste en 4-Shahrivar, 5-Esfand, 6-Khordâd, 7-Mordâd, 8-Dey be Azar, 9-Azar, 10-Abân, 11-Khorshid, 12-Mâh, 13-Tir, 14-Goush, 15-Dey be Mehr, 16-Mehr, 17-Soroush, 18-Rashan, 19-Farvardin, 20-Bahrâm, 21-Râm, 22-Bâd, 23- Dey be Dey, 24-Dey, 25-Ord, 26-Oshtâd, 27-Asemân, 28-Zamyât, 29-Mehrespand, 30-Amizân. Les douze jours dont les titres correspondaient à ceux des mois, constituaient les fêtes des douze (*Djashnhâ-ye davâzdah Gâneh*); celles-ci plus les fêtes de Hormoz (le 1er jour du mois) constituaient ensemble les vingt-quatre fêtes de l'année (Akrami, Moussâ, *La Chronologie persane*, Téhéran, Bureau des recherches culturelles, 1380/2001, p.85).

3. "*Sadeh*" signifie "siècle", ancienne fête célébrée le 10 Bahman (29 janvier), 50 jour avant Norouz (nouvel an iranien). (Moallem, Mortezâ, *Nouveau dictionnaire persan-français*, Téhéran, Amir-Kabir, 1378/1999, T.1, p.1135).

L'Institut de Géophysique de l'Université de Téhéran: l'organisme officiel chargé du calendrier en Iran*

Babak ERSHADI



Le bâtiment 1 de l'Institut de Géophysique

L'Institut de Géophysique de l'Université de Téhéran, qui détermine tous les ans l'heure exacte du passage à la nouvelle année iranienne, est également chargé depuis l'an 2000 d'élaborer le calendrier officiel du pays. Ainsi, cette institution scientifique est devenue l'organisme chargé du calendrier en Iran.

La géophysique est une science qui étudie la Terre par les méthodes de la physique. Les origines de cette science moderne remontent à la seconde moitié du XVIe siècle et aux travaux du physicien anglais William Gilbert (1540-1603), qui établit pour la première fois une théorie d'ensemble concernant le magnétisme terrestre, assimilant la Terre à un aimant. Un siècle plus tard, son compatriote Isaac Newton (1642-1727) exposa sa théorie de la gravitation, d'après laquelle tous les corps s'attirent avec une force inversement proportionnelle au carré de leur distance. La science géophysique est devenue aujourd'hui une science multidisciplinaire: aéronomie, climatologie, géomagnétisme, gravimétrie, hydrologie, sismologie, vulcanologie, etc.

L'histoire de cette science moderne remonte en Iran aux années 1950: en 1957, "The International Council of Scientific Unions" (Conseil international des unions scientifiques) avait lancé un projet mondial

- celui de l'Année Géophysique Internationale (AGI) - de juillet 1957 à décembre 1958, appelant les universités et les centres de recherches scientifiques de tous les pays du monde à développer les recherches liées aux différentes disciplines de la géophysique. C'est dans le cadre de ce projet international que le professeur Hossein Kashi Afshâr a fondé l'Institut de Géophysique de l'Université de Téhéran.

Pendant les premières années de ses activités, l'Institut de Géophysique de l'Université de Téhéran a consacré ses recherches à trois disciplines importantes: la sismologie, le géomagnétisme et la gravimétrie. En 1970, l'Université de Téhéran a inauguré deux autres nouveaux départements au sein de l'Institut de Géophysique: le département des sciences géophysiques et le département de la physique spatiale. Actuellement, cet institut forme des étudiants en maîtrise et des doctorants dans différentes disciplines, dont la sismologie, l'électromagnétique et la gravimétrie (département des sciences géophysiques), ainsi que la météorologie (département de physique spatiale). Les groupes de recherches scientifiques de l'Institut de Géophysique participent aux différents projets de développement en Iran, au niveau régional et national, dans des domaines aussi variés que l'exploration des réserves et des gisements souterrains, la construction des barrages hydrauliques, les industries minières, le transit et la construction des réseaux routiers et ferroviaires, l'agriculture, l'environnement, et les projets de développement des infrastructures.

De la géophysique à la chronologie

Quelques années après sa création, l'Institut de Géophysique de l'Université de Téhéran fut reconnu comme la plus haute instance scientifique du pays (autorisé à décréter chaque année le passage à la nouvelle année, en déterminant le moment exact de l'équinoxe de printemps (1er Farvardin/21 mars).[1] En juillet 2000, le Conseil des ministres a chargé l'Institut de Géophysique d'établir, tous les ans, le calendrier officiel du pays, et d'assurer la correspondance du calendrier officiel iranien avec le calendrier international et le calendrier islamique.



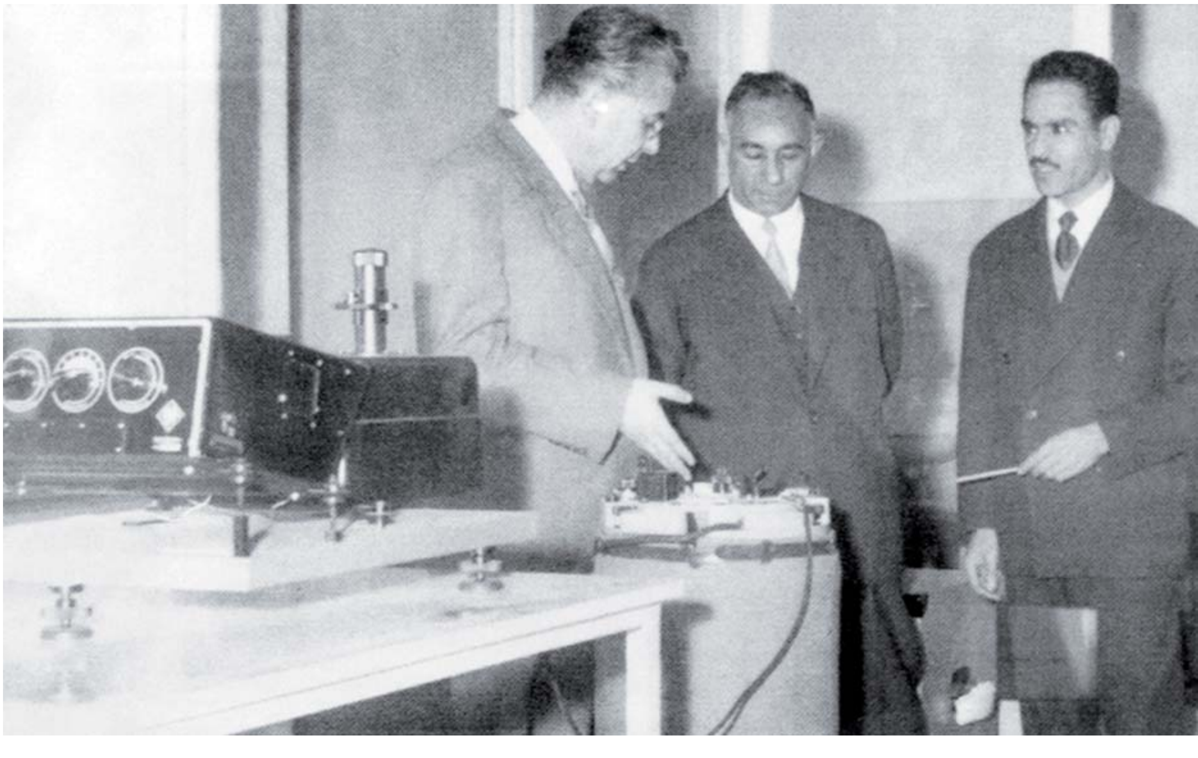
Hossein Kashi Afshâr

Les groupes de recherches scientifiques de l'Institut de Géophysique participent aux différents projets de développement en Iran, au niveau régional et national, dans des domaines aussi variés que l'exploration des réserves et des gisements souterrains, la construction des barrages hydrauliques, les industries minières, le transit et la construction des réseaux routiers et ferroviaires...

En vertu de l'article 138 de la Constitution iranienne et vu la délibération du Conseil des ministres, l'Institut de Géophysique de l'Université de Téhéran s'est vu transférer le 12 juillet 2000 le pouvoir de décréter, chaque année, le calendrier officiel de l'Iran pour l'année suivante.

En vertu de l'article 138 de la Constitution iranienne et vu la délibération du Conseil des ministres, l'Institut de Géophysique de l'Université de Téhéran s'est vu transférer le 12 juillet 2000 le pouvoir de décréter, chaque année, le calendrier officiel de l'Iran pour l'année suivante.

En août 2001, l'Institut de Géophysique a confié l'élaboration du calendrier officiel du pays à un Conseil scientifique et culturel formé sous l'égide de l'Université de Téhéran. Selon les statuts de ce conseil



Inauguration de l'Institut de Géophysique en 1961. Dr. Mohsen Hashtroudi (à gauche), Dr. Hossein Kashi Afshâr (au milieu)

baptisé "Haut Conseil du Calendrier", la composition du conseil d'administration est la suivante:

- le vice-président de l'Université de Téhéran en matière de recherches scientifiques est le président du Conseil;
- le président de l'Institut de Géophysique est le vice-président du Conseil;
- sept spécialistes et conseillers sont membres du conseil et participent à l'élaboration du calendrier officiel d'Iran.

En 2001, le Haut Conseil du Calendrier a publié son premier calendrier officiel pour l'année iranienne 1382.

Le calendrier officiel d'Iran doit indiquer également pour chaque jour de l'année, les horaires des prières quotidiennes et l'heure exacte des appels à la prière (Azân) à la seconde près. En outre, le calendrier officiel doit mentionner l'heure exacte du lever et du coucher du soleil, ce qui est essentiel pour définir les horaires des prières.

Le calendrier officiel d'Iran est basé sur un système de chronologie solaire, mais doit également correspondre avec exactitude au calendrier international (basé sur le système grégorien) et au calendrier islamique (calendrier lunaire de l'Hégire). Par conséquent, le calendrier officiel d'Iran doit indiquer également pour chaque jour de l'année, les horaires des prières quotidiennes et l'heure exacte des appels à la prière (*Azân*) à la seconde près. En outre, le calendrier officiel doit mentionner l'heure exacte du lever et du coucher du soleil, ce qui est essentiel pour définir les horaires des prières.

Pour optimiser la correspondance du calendrier officiel avec le calendrier islamique tout en respectant les traditions religieuses, les membres du Haut Conseil du Calendrier ont rencontré le Guide suprême de la Révolution islamique le 17 octobre 2004, afin de connaître les fatwas et les considérations jurisprudentielles portant sur la possibilité de l'usage du télescope et des équipements modernes pour l'observation de l'apparition du croissant de lune au début de chaque mois lunaire du calendrier de l'Hégire. La tradition islamique est basée sur l'observation du premier croissant de lune à l'œil nu. Le bureau du Guide

suprême de la Révolution islamique a répondu aux questions posées dans ce domaine dans une lettre remise au Haut Conseil du Calendrier en mai 2005, et a déterminé le taux de puissance des télescopes autorisés pour observer l'apparition du croissant lunaire.

L'Institut de Géophysique de l'Université de Téhéran a célébré le 20 novembre 2007 le 50ème anniversaire de son adhésion à l'Union Géodésique et Géophysique Internationale (UGGI). L'UGGI est une organisation scientifique non gouvernementale fondée en 1919. Elle est l'une des 29 unions scientifiques catégorisées à l'intérieur du Conseil International pour les Sciences (CIUS), ce qui permet à l'Institut de Géophysique de l'Université de Téhéran d'établir facilement des relations avec les plus grands centres de recherches scientifiques du monde en vue de coopérations internationales. ■

---

* Cet article a été écrit en utilisant les renseignements qui figurent sur le site officiel de l'Institut de Géophysique de l'Université de Téhéran.
1. Equinoxe: période de l'année où, le soleil passant par l'équateur, le jour a une durée égale à celle de la nuit, d'un cercle polaire à l'autre: équinoxe de printemps (21 mars), équinoxe d'automne (23 septembre), *Le Petit Robert*.

L'Institut de Géophysique de l'Université de Téhéran a célébré le 20 novembre 2007 le 50ème anniversaire de son adhésion à l'Union Géodésique et Géophysique Internationale (UGGI). L'UGGI est une organisation scientifique non gouvernementale fondée en 1919.



Les premières horloges électromécaniques fabriquées en 1957 et 1959, Institut de Géophysique de l'Université de Téhéran



Téhéran et le Festival international du Théâtre de Fajr

Photos prises par
Hassan TAHERI

Yek samfony-e nâkouk (Une symphonie non accordée), *metteur en scène: Atilâ Pesyâni*

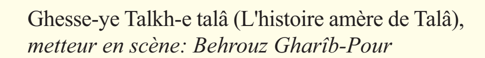
A l'occasion du festival international du Théâtre de Fajr, Téhéran est chaque année l'hôte de dizaines de troupes théâtrales venues des quatre coins de l'Iran et du monde. Ce festival, qui comprend des événements divers tels que la compétition internationale et le théâtre de rue, reçoit depuis de nombreuses années l'accueil chaleureux du public. Cet événement n'est pas uniquement un festival mais également l'occasion d'un dialogue culturel entre l'Iran et les autres pays du monde. Lors de ce grand rassemblement, les troupes théâtrales professionnelles ou amateurs trouvent l'occasion d'échanger leurs points de vue et de s'évaluer dans une saine compétition. Parfois, des groupes de jeunes amateurs sont distingués par les grands metteurs en scène et certains d'entre eux, forçant l'admiration des professionnels, ont réussi à ancrer leur nom et faire honneur à leur pays sur la scène théâtrale internationale. Ce festival se déroule chaque année au mois de Bahman (janvier-février) à Téhéran, en simultané avec le Festival international de Musique et le Festival international du Film de Fajr.

Hamsâye-ye Aghâ (Au voisinage du Mausolée),
metteur en scène: Hassan Kiyâni



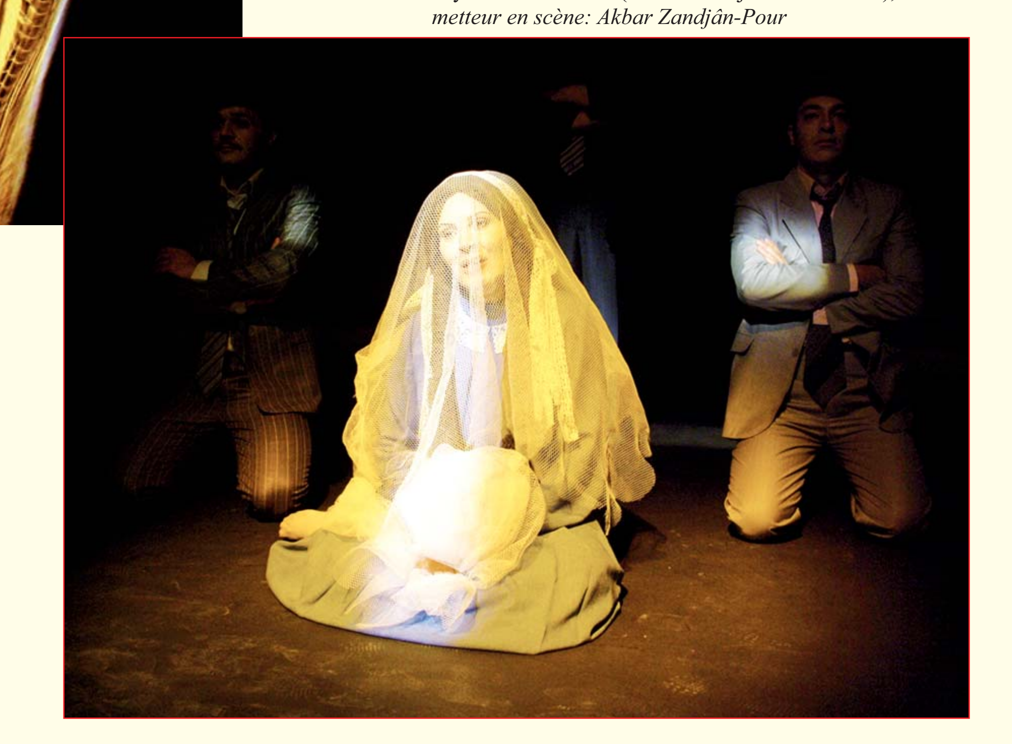


Zamîn va Tcharkh (La terre et la roue),
metteur en scène: Zahrâ Sabri



Ghesse-ye Talkh-e talâ (L'histoire amère de Talâ),
metteur en scène: Behrouz Gharîb-Pour

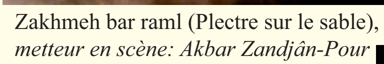
Seyr-e rouz dar shab (Parcours du jour dans la nuit),
metteur en scène: Akbar Zandjân-Pour







Dasti nâm-e to râ rouye mâh nevesht-e ast. (Une main a écrit ton nom sur la lune), *metteur en scène: Maryam Mo'ïni*



Zakhmeh bar raml (Plectre sur le sable), *metteur en scène: Akbar Zandjân-Pour*



Yermâ, *metteur en scène: Rezâ Gourân*

Leyli et Madjnoun, *metteur en scène: Pari Sâberi*



La Mort de Danton,
metteur en scène: Roberto Choli

Mère Courage et ses enfants, *metteur en scène: Claus Peymann*

Mère Courage et ses enfants,
metteur en scène: Claus Peymann

Goftegou (conversation), *metteur en scène: Khosrow Khorshidi*

Henry Corbin, messager de la philosophie islamo-iranienne en Occident*

Dr. Karim MODJTAHEDI


Henry Corbin

Le regretté orientaliste et philosophe Henry Corbin n'a pas été un simple messager de la philosophie islamo-iranienne en Occident, mais celui qui en a si savamment découvert les dimensions inconnues, en tout cas négligées avant les recherches ingénieuses effectuées par lui, le long d'une vie particulièrement fructueuse.

De nos jours, Corbin est connu dans tous les milieux universitaires et dans des centres d'études où l'on s'intéresse à la philosophie en général, et à la philosophie islamique en particulier. Son nom figure dans toutes les références données dans les livres et des articles spécialisés et ceci non seulement dans des langues dominantes telles que l'anglais, le français ou l'allemand, mais aussi dans des langues comme le turc, l'arabe, le malais, le chinois, le japonais et évidemment le persan et bien d'autres.

Tout récemment à l'automne dernier, quelques savants Yougoslaves de passage à l'université de Téhéran nous parlaient de Corbin comme d'un auteur international dont l'œuvre se lit où la culture atteint un niveau plus élevé que la moyenne. Ces yougoslaves n'étaient pas tous des philosophes, mais la plupart se disaient linguistes, historiens, archéologues etc., ceci pour rappeler en plus que la portée de l'œuvre de Henry Corbin est très étendue et vaste, plus que l'on ne croit habituellement.

De toute façon, on ne peut pas négliger les aspects multidimensionnels de son œuvre. En effet, il est arrivé à dépasser un certain nombre de préjugés soi-disant scientifiques, encore admis jusqu' à ces derniers temps; il devait démontrer que la philosophie islamique n'a pas pris fin avec Averroès mais qu'au contraire une tradition spirituelle de plus en plus fleurissante a pris corps dans la plupart des pays d'Orient et surtout en Iran, s'inspirant à la fois d'Avicenne, de Sohrawardi, et d'Ibn Arabi; une tradition pleine de vitalité et qui s'affirme avec force et courage, même encore aujourd'hui.

La méthode de Corbin, fort originale, est en quelque sorte phénoménologique au sens large du mot, mais est en même temps basée sur une herméneutique spirituelle, très proche de ce que l'on appelle en Iran "*kashf-ol-mahjûb*" (كشف المحجوب) ou dévoilement des choses cachées qui permet d'actualiser une pensée sans en déformer l'essence, mais en la saisissant telle quelle par une compréhension indépendante des circonstances extérieures. A ce sujet, H. Corbin, pour éviter tout historicisme superficiel, utilise une

expression technique musicale: "*Progressio Harmonica*" en insinuant par là l'auto-conservation spontanée et naturelle d'une véritable tradition qui a été peut être entravée par les évènements, mais qui reste toujours vivante par elle-même. En tout cas pour la conserver, outre son contenu manifeste, il faut également en connaitre l'élan intérieur latent et le faire sortir dans son authenticité pour en assurer la continuité et libérer ses possibilités encore cachées.

C'est ainsi que Corbin arrive à mettre en valeur dans la philosophie islamique l'expression très particulière qui est celle des Iraniens, pas forcément éclectique, mais cherchant à s'harmoniser pour s'enraciner jusque dans l'héritage préislamique de l'Iran et à s'actualiser à chaque fois par des auteurs qui en garantissent la continuité. En ce sens, cela n'a pas été un hasard que H. Corbin se soit intéressé aux récits visionnaires d'Avicenne, ou aux œuvres de Sohrawardi et de Sadra. En réalité, Corbin, comme il le dit d'Ibn Arabi en pensant à un texte de Sohrawardi dont il a été le traducteur, a été lui-même aussi un exilé occidental, cherchant cet Orient qui l'attirait, non sur le plan géographique mais d'une manière spirituelle voire ésotérique. Car ce qui rend l'attitude et l'œuvre de Corbin à la fois très profondes et très originales, c'est qu'en plus d'une érudition incontestable et d'ailleurs incontestée, d'une ingéniosité sans pair, et d'un style d'écrivain remarquable - sans parler de son grand talent de traducteur -, on devine comme une expérience spirituelle personnelle chez lui, qui attire l'attention de ces lecteurs d'aujourd'hui comme par le passé de son vivant.

Par l'ensemble de son œuvre, Henry Corbin a montré que l'on ne peut comprendre une pensée en la réduisant aux philosophèmes en cours, moins encore en la dialectisant pour se donner l'illusion d'une connaissance commune admise, mais tout au contraire, en la vivant profondément et en dévoilant le sens caché, celui qui ne se livre que d'une manière existentielle et ne parle qu'aux passionnés, voire aux véritables amoureux. De ce point de vue, H. Corbin appartient à la race de ces hommes qui se sont mis d'une certaine manière en marge de l'histoire officielle pour la défier profondément, et pour réclamer la part des valeurs spirituelles sans lesquelles l'humanité - sous n'importe quelle forme que nous l'envisagions - perdra sa raison d'être et son espoir dans un avenir, qui déjà apparait, comme nous le voyons, de plus en plus sombre.

Evidemment dans notre monde de demi-mesure, il n'est pas facile de mesurer de manière souhaitable la valeur d'un grand homme tel que H. Corbin qui a consacré toute son existence à la cause de sa passion ainsi qu'à l'héritage spirituel de tous les hommes. Cependant, en tant que l'un de ses disciples iraniens, étant donné le grand service qu'il a rendu à notre culture traditionnelle, au nom des tous ses amis d'Iran, il me semble nécessaire d'exprimer ici tous les remerciements que nous lui devons et de lui rendre le grand hommage qu'il a bien mérité.

Je voudrais aussi par cette même occasion évoquer ici le nom d'une grande dame, celui de Madame Stella Corbin. J'ai personnellement, à maintes reprises, entendu Henry Corbin explicitement dire que son œuvre a été au fond comme un travail commun avec elle, son épouse. C'est en tout cas un grand honneur et un véritable plaisir de rendre hommage au souvenir de ce grand orientaliste et philosophe qui a été mon maître, mon ami:

Henry Corbin. ■

Par l'ensemble de son œuvre, Henry Corbin a montré que l'on ne peut comprendre une pensée en la réduisant aux philosophèmes en cours, moins encore en la dialectisant pour se donner l'illusion d'une connaissance commune admise, mais tout au contraire, en la vivant profondément et en dévoilant le sens caché, celui qui ne se livre que d'une manière existentielle et ne parle qu'aux passionnés, voire aux véritables amoureux.

---

* Texte présenté au colloque international "Cordoue et Ispahan" à Strasbourg, le 4 avril 2003.
Nous remercions le Docteur Modjahedi qui a eu l'amabilité de donner ce texte à la *Revue de Téhéran* pour sa première publication.

Le kotéba: théâtre traditionnel malien

Odile PUREN

Le Mali est un Etat situé au cœur de l'Afrique de l'Ouest. Sa superficie est de 1 240 190 km². Il s'agit d'un pays continental dont le tiers est désertique. Le Mali est une nation agricole. Des sécheresses fréquentes et l'irrégularité des pluies constituent un handicap sérieux au développement de l'agriculture. L'or est la principale ressource minière du Mali.
Sa population est de plus de 8,4 millions d'habitants. La capitale, Bamako est entourée de collines. La langue officielle du pays est le français. Les autres langues sont le bambara, le peul, le sénoufo, le soninké, le tamasheq, le songhaï et le dogon.

Le *kotéba* est un théâtre traditionnel bambara. Les Bambara ou Bamana constituent une ethnie d'Afrique Occidentale, du groupe mandingue. Elle est localisée surtout au Mali, au Sénégal, au Burkina Faso et en Côte d'Ivoire. Mais les Bambara sont originaires du Bélédougou et de Ségou. Le Bélédougou était une région située au nord du fleuve Niger, au Mali. Cette région regroupait les villes de Bamako, Koulikoro, Kolokani, Kati et les villages alentour. Aujourd'hui le Bélédougou se réduit au cercle de Kolokani.

C'est d'une manière générale le phénomène de brassage des ethnies, dû aux travaux d'intérêt public pendant la période coloniale, aux affectations au niveau de la fonction publique et à l'exode rural qui permet de rencontrer les Bambara non seulement dans toutes les régions du Mali, mais aussi dans certains pays francophones de l'Afrique Occidentale. En se déplaçant ainsi, ils emportent avec eux toute leur culture, notamment le kotéba.

Plusieurs légendes retracent l'origine du kotéba traditionnel. L'une fait de lui un théâtre sacré, et les autres un théâtre profane. A vrai dire, personne ne sait l'origine exacte du kotéba. Mais ce dont on est sûr, est qu'il existe depuis plus de deux siècles puisque l'histoire nous rapporte que des villageois jouaient du kotéba au temps du roi Da Mouzon. C'était leur disposition en spirale pour chanter et danser qui donna le nom kotéba à ce théâtre. Koté signifie escargot et ba veut dire grand. Le mot kotéba a donc pour signification le grand escargot. C'est cette définition que tout le monde admet.

L'organisation du kotéba traditionnel part d'une association appelée le *koté-n'ton* ou le *ton* c'est-à-dire l'association communautaire du kotéba, regroupant tous les membres du kotéba traditionnel d'un village. Comme la plupart des organisations sociales traditionnelles bambara, le ton est un groupe bien structuré et hiérarchisé dont le régime social est fondé sur la gérontocratie donc sur des rapports féodaux. C'est une association de jeunes sous la



Les fiancés, debout derrière leur promise, les libèrent en jetant des noix de kola dans la bassine. On remarque à l'extrémité du rang, trois femmes libérées.

Photos: Odile Puren

direction d'un vieillard vertueux appelé le koté-kuntigui. Il est chargé de la bonne marche de l'association, du respect strict des normes et des principes de la communauté. Il est assisté dans sa fonction par un adjoint nommé le koté-kuntigui danka. Ce dernier sert d'intermédiaire entre le koté-kuntigui et les autres membres de l'association.

Le *ton* est aussi formé d'un trésorier, de batteurs, de chanteurs, de danseurs et de comédiens. Tous ces individus sont composés de femmes et d'hommes qui exercent chacun une activité professionnelle en dehors du kotéba. On rencontre parmi eux des cultivateurs (en majorité), des forgerons, des femmes et des hommes griots, des potières, des marchands, etc. Lorsque l'association ou l'un de ses membres a besoin de quelqu'un de l'une de ces professions, il fait appel à lui. On les nomme les membres actifs du kotéba par opposition aux membres passifs qui sont les vieillards, les femmes épouses et mères, puis les enfants. Ce sont les membres actifs du ton qui exécutent des travaux collectifs lui permettant d'une part, de faire face aux dépenses du groupe lors des manifestations, et d'autre part d'assurer des actes de solidarité à l'occasion d'un décès, d'un incendie, etc. à l'égard d'un kotéden (membre de l'association du kotéba) ou de toute autre personne nécessiteuse du village. Des kotédens vont aussi effectuer bénévolement des travaux d'intérêt public: réfection de routes, construction d'une maternité, d'une école…

Ils peuvent être mobilisés pour la récolte des arachides dans le champ d'un tiers ou bien pour travailler sur le chantier de construction d'une maison. Les recettes de ces divers travaux sont gardées dans

L'organisation du kotéba traditionnel part d'une association appelée le koté-n'ton ou le ton c'est-à-dire l'association communautaire du kotéba, regroupant tous les membres du kotéba traditionnel d'un village. Comme la plupart des organisations sociales traditionnelles bambara, le ton est un groupe bien structuré et hiérarchisé dont le régime social est fondé sur la gérontocratie donc sur des rapports féodaux.

Le kotéba est du genre comique et moralisant. Il se sert de la satire pour corriger les travers de la société bambara. Il se présente donc à la fois comme un théâtre de divertissement et didactique.

une caisse chez le trésorier jusqu'au jour où le ton a besoin de s'en servir.

Le *ton* est régi par un règlement. Des sanctions, variant conformément aux erreurs commises sont infligées aux membres qui ne l'observent pas. Elles peuvent aller d'un simple avertissement, d'une poignée de noix de kola, jusqu'à l'expulsion de l'individu de la communauté du kotéba.

Par ailleurs, le rapport entre les jeunes et les vieux est comme celui qui peut exister entre des élèves et leur maître; avec toutes les exigences de la féodalité malienne. Le kotéba apparaît donc comme un instrument de la transmission de la tradition. Mais des conflits de générations observés en son sein mettent son avenir en danger.

Si les femmes constituent une main d'œuvre précieuse lors des travaux collectifs et à chaque représentation du kotéba, leur véritable place reste encore à définir au niveau du kotéba en tant que théâtre traditionnel bambara. Les séances de kotéba sont organisées par le *ton*.

Le kotéba est surtout un théâtre populaire bambara. C'est un théâtre d'intervention sociale. Il est du genre comique et moralisant. Il se sert de la satire pour corriger les travers de la société bambara. Il se présente donc à la fois comme un théâtre de divertissement et didactique. Il se compose de deux parties: une partie dansée et une partie représentée.

Le kotéba-mougou ou la partie dansée se divise en trois phases: le bakolo (mot bambara qui signifie: le noyau ou bien l'os), le n'tlon-misen (mot bambara signifiant petits jeux, amusements, divertissements) et le yo-ya-yo (mot bambara qui veut dire mouvements désordonnés, inharmonieux).



Après avoir badigeonné l'autel, les femmes et les jeunes filles entament une danse.

Mais la première peut être immédiatement suivie de la partie représentée du kotéba lorsque le spectacle a lieu le jour. Quand la représentation se passe la nuit, les trois phases y apparaissent obligatoirement.

Le kotébaklon ou la partie représentée suit immédiatement le yo-ya-yo. Des sketches y sont joués. Leurs thèmes sont inspirés des événements de la vie quotidienne des populations.

Quand peut-on jouer du kotéba?

Au siècle dernier, le kotéba se déroulait avant et après les récoltes parce que c'étaient les seules occasions pour les villageois de se retrouver tous ensemble afin de se réjouir, de faire la fête.

De nos jours, il existe deux circonstances précises au cours desquelles le kotéba a lieu. Il porte alors le nom de konyomoussokoté quand il est joué à l'occasion du mariage d'une jeune fille, et celui de sayabondalakoté lorsqu'il se manifeste à la suite d'un décès.

La manifestation du kotéba est aussi liée à certains événements de la vie villageoise tels que: le vol, l'adultère etc. De plus, il y a une date unique qui est choisie tous les ans par le *ton* et cette seule date est nommée le jour ou le grand jour (selon les villages) du kotéba. Il se situe juste après les récoltes, au moment où les greniers sont pleins. Ce jour-là, le déroulement du kotéba est précédé et suivi d'un grand repas financé par l'association communautaire. Les villages voisins sont invités à cette fête au cours de laquelle ils discutent tous des problèmes qui leur sont communs. C'est aussi l'occasion de jumelages entre les différents koté-n'ton.

La langue utilisée dans ces spectacles est le bambara.

Le kotéba qui jusque là corrigeait les travers de la société, se vit attribuer un nouveau rôle social pendant la colonisation. Il est joué le soir par les ouvriers bambara lors de grands travaux afin d'oublier les souffrances de la journée et d'apaiser la nostalgie qu'ils ont de leur villages.



Un vieillard, une branche d'arbre à la main, maintient la discipline pendant le kotéba "initiatique".

De nos jours, il existe deux circonstances précises au cours desquelles le kotéba a lieu. Il porte alors le nom de konyomoussokoté quand il est joué à l'occasion du mariage d'une jeune fille, et celui de sayabondalakoté lorsqu'il se manifeste à la suite d'un décès.

Dans quel espace se déroule le kotéba?

L'espace du kotéba traditionnel est représenté par un cercle, une sorte de théâtre en rond originel, c'est-à-dire que le groupe du kotéba s'adresse aux

Chaque séance de kotéba est une occasion de divertissement, et les spectateurs viennent s'intégrer aux acteurs pour porter la distraction à son comble. Les kotédens n'observent donc pas la même rigueur au niveau du temps que les acteurs européens.

spectateurs qui l'entourent. Tout décor est absent de cet espace. Les éléments d'un décor virtuel sont évoqués par les acteurs lors du jeu.

Après la première partie du kotéba, c'est-à-dire la partie dansée, les acteurs en costume entrent sur scène et se mettent à jouer. Ceux dont le tour n'est pas encore arrivé vont s'asseoir à côté des enfants au premier rang car il n'y a pas de coulisse.

Si l'espace du kotéba est bien défini, le temps d'une représentation est à redéfinir. En effet, nous appelons temps, la durée d'une représentation. Le spectacle dure environ trois heures. Et le plus souvent les villageois préfèrent rester chanter, danser, raconter des histoires, dire des devinettes, ou faire un concours de proverbes parce que, évidemment, chaque séance de kotéba est une occasion de divertissement, et les spectateurs viennent s'intégrer aux acteurs pour porter la distraction à son comble. Les kotédens n'observent donc pas la même rigueur au niveau du temps que les acteurs européens.



On remarque ici une seconde musicienne du kotéba "initiatique". Plus loin, quelques hommes laissent éclater leur joie au son de la musique.

Le kotéba "initiatique"

Diara, un village situé à quarante kilomètres environ de Bamako, communément appelé "le village du septennat" invente le kotéba "initiatique".

Ruiné par de nombreuses guerres, Diara est condamné à disparaître. Pour le sauver, son chef consulte un géomancien qui lui révèle que Diara n'aura la paix et ne se développera que lorsque la plus belle fille du village acceptera volontairement de se faire emmurer vivante pour sauver les siens. Elle se sacrifia, mais avant cela, elle exprima ses dernières volontés:

- D'abord elle demanda à sa famille de se retrouver tous les ans autour de l'autel qu'on appelle kotè djio (koté ou kotè est un diminutif de kotéba et djio signifie fétiche ou autel), la butte de terre dans laquelle se trouvera son corps, afin de perpétuer sa mémoire et de procéder à un sacrifice.
- Ensuite, elle proclama que les femmes qui ne feraient pas le sacrifice pour reconnaître le sien, n'enfanteraient plus et auraient une vie très brève.

A l'époque cette jeune fille avait trois frères. Après qu'elle fut emmurée, le village connut la paix et la prospérité. Ses frères, à leur majorité, allèrent fonder



La danse des femmes et des jeunes filles consacrées lors de la première partie du kotéba.

chacun un village. Leurs fils ont fait de même, et ainsi de suite si bien qu'aujourd'hui, ce sont dix sept villages qui ont été fondés par les membres de cette famille. Et puisque tous ces villages ne peuvent pas se retrouver tous les ans pour célébrer la cérémonie de commémoration qui nécessite beaucoup d'argent, il fut convenu qu'elle aurait lieu tous les sept ans. A chaque septennat donc, tous les habitants des dix sept villages descendant bien sûr des trois frères, se retrouvent pour célébrer la consécration de leurs filles.

Seulement cinq filles participèrent à la première célébration. Mais à celle du 4 au 6 avril 1996, 3 500 filles furent consacrées. Et puisqu'il s'agit désormais d'un septennat, les jeunes filles qui se marient entre deux cérémonies sont autorisées à rejoindre leur mari en attendant l'année de la consécration. Cette année-là, toutes les femmes qui n'ont pas encore fait le sacrifice viennent avec leurs jeunes sœurs en âge de se marier pour prendre part ensemble à la cérémonie, afin de rejoindre définitivement leur foyer conjugal.

La cérémonie de la consécration se résume en trois points:

- Le rappel du sacrifice de la jeune fille devant l'autel qui porte son effigie.
- La présence obligatoire d'un vieillard, symbole de la sagesse.
- La présence d'une queue de caïman en guise de fouet, symbolisant une menace pour les indisciplinées. Les caïmans devenant de plus en plus rares, leur queue est aujourd'hui remplacée par une branche d'arbre. Elle est tenue par un vieillard qui n'hésite pas à rappeler à l'ordre les jeunes filles et les femmes qui ont un mauvais comportement car une

Diara, un village situé à quarante kilomètres environ de Bamako, communément appelé "le village du septennat" invente le kotéba "initiatique".



Les femmes et les jeunes filles à consacrer s'inclinent les yeux fermés. (On remarque ici que deux femmes ne respectent pas cette dernière règle).

telle attitude est considérée comme un manque de respect, une insulte à l'esprit de la jeune fille.

Comment se déroule la cérémonie?

Le premier jour, les hommes, les femmes et les jeunes filles se lèvent à l'aube, vont à l'autel et ces dernières le badigeonnent de crème blanche (crème de farine de mil). Elles se mettent à plusieurs pour le faire. Une fois cette phase terminée, toutes les personnes présentes déjeunent et se préparent pour la fête qui va suivre. Dès que la nuit tombe, les musiciens se mettent à jouer de la musique, des masques sortent, puis toute l'assemblée chante et danse. Ces réjouissances s'achèvent vers deux heures du matin.

Le lendemain, les personnes à consacrer s'alignent entourées du public, se baissent, les yeux fermés. Les fiancés se mettent debout derrière elles, les libèrent chacune à leur tour en payant une dot. Des noix de kola constituent une première partie de la dot (le reste sera donné quelques jours plus tard). Un homme passe avec une bassine les recueillir. Chaque fois qu'un fiancé les jette dans ce récipient, sa femme ou sa future épouse est autorisée à se relever et lui appartient désormais: on dit qu'elle est libérée. Tant que le fiancé de la jeune fille ne vient pas la libérer, elle reste courbée, le visage tourné vers le sol, jusqu'à ce que la dernière se relève. Après la cérémonie, elle rentre chez ses parents et non pas chez son mari, parce qu'elle n'est pas encore considérée comme mariée. Lorsque le fiancé ne peut se présenter à la consécration pour des raisons justifiées, son frère a la possibilité de le remplacer.

Ensuite, une séance de kotéba est organisée. La cérémonie se termine vers la fin de l'après-midi et chacun rentre chez soi.

Le terme de kotéba "initiatique" a éveillé la curiosité des professeurs de l'Institut National des Arts de Bamako. C'est ainsi que certains ont décidé d'assister à cette cérémonie. Ils ont eu une discussion avec les notables des dix-sept villages de façon à se mettre d'accord sur le terme de consécration et non

d'initiation. Mais ces derniers estiment que c'est un sacrilège que de changer une appellation choisie par leurs ancêtres. Le mot initiation leur paraît parfaitement approprié car un autel cérémoniel est l'objet de leur dévotion et surtout parce qu'une jeune villageoise a accepté de donner sa vie pour les siens. Les professeurs protestent en affirmant qu'il n'y a rien de sacré dans leur cérémonie et que le kotéba est une manifestation populaire. Les avis restent donc partagés.

En Afrique, le mot initiation se rapporte soit aux rites d'introduction à une classe d'âge, soit aux diverses cérémonies introduisant un nouvel adepte dans une société secrète. Or aucun de ces deux cas ne s'observe au cours du kotéba dit initiatique.

Le kotéba traditionnel possède un langage. Il est direct. Il n'est pas la traduction d'un langage littéraire en un langage scénique parce que le kotéba traditionnel est un théâtre basé sur l'oralité.

La technique de jeu du kotéba traditionnel est l'improvisation. Les thèmes des sketches qui reviennent fréquemment aujourd'hui sont le faux voyant, la sorcellerie, la polygamie etc.

Le kotéba essaie d'instruire et de plaire, c'est en cela que c'est un théâtre. Il puise ses thèmes dans la vie de tous les jours pour mettre sur scène les travers de la société afin que ceux qui s'y reconnaissent changent leurs habitudes. Le kotéba apparaît comme un miroir social, c'est-à-dire la conscience de la société dont il est issu et qui lui inspire ses idées.

Le kotéba est un théâtre total. En plus du jeu dramatique, le chant, la musique, la danse apparaissent comme des éléments essentiels de son langage parce qu'ils sont l'expression de la vie quotidienne africaine, et en particulier malienne: de ses joies, de ses angoisses, de ses chagrins, de ses deuils, et de son bonheur. Et tout cela est une indication féconde qui constitue l'esthétique théâtrale du kotéba.

On peut comprendre que certains hommes de théâtre aient eu un intérêt particulier à reprendre des éléments du kotéba traditionnel pour enrichir le kotéba moderne. ■



Ici nous remarquons un caractère particulier au kotéba "initiatique": la présence d'une musicienne parmi les instrumentistes.

Etudiants, professeurs: quel type d'interaction?

Afshin NASIMI
Traduit par
Esfandiar ESFANDI



Un groupe d'étudiants de Dâr-ol Fonoun et leurs professeurs, il y a une soixantaine d'années

Comme toujours, dans les débats sociétaux, tout commence par un constat. S'il n'est pas chiffré, minutieusement analysé à coup de graphiques et de courbes en tous genres, ce constat peut néanmoins constituer la première étape d'une systématisation ultérieure.

Dans la société iranienne et plus particulièrement dans l'enseignement supérieur, il est un épineux sujet qui déborde de beaucoup le strict cadre académique. Ce sujet concerne la relation de l'étudiant au savoir, et partant, à l'illustre intermédiaire auquel incombe la lourde besogne de véhiculer ce savoir au sein de l'académie, c'est-à-dire le professeur. Si le sujet nous semble déborder du cadre purement universitaire, c'est qu'il symbolise, qu'il illustre à échelle réduite, une manière de relation asymétrique dont les citoyens iraniens ne manquent pas de faire l'expérience au quotidien. Cette relation, si infime soit-elle, est celle qui relie négativement le non-diplômé au diplômé au sein de la société iranienne. Quand on parle de diplômé, on évoque évidemment le stade ultime de l'apprentissage universitaire, c'est-à-dire le grade de docteur (et son équivalent en terme de valeur sociétale, l'ingénieur).

Au sein de la société iranienne, il s'est depuis longtemps établit une forme de hiérarchisation

sociétale qui place automatiquement le détenteur d'un titre de doctorat dans une position supérieure et psychologiquement dominante. Il ne s'agit bien entendu pas pour nous (loin s'en faut) de minimiser et à plus forte raison de dévaloriser la place éminente qu'occupent à juste raison, dans la société, les «chercheurs», toutes disciplines confondues. Pourtant, il suffit simplement de prêter l'oreille aux simples discutions quotidiennes, et surtout pour ce qui concerne l'université, d'être attentif aux dires des professeurs et des étudiants, pour constater la déviation fonctionnelle du métier de «maître dispensateur de sapience». En effet, le même excès, le même déséquilibre qui régit en société les rapports entre le diplômé de haut vol et le simple *quidam* se retrouve au sein de l'université, dans le rapport étudiant /professeur (nous le répétons, selon les propres dires des enseignants).

En effet, une certaine forme de rapport hiérarchique quelque peu déviante aurait tendance à interférer sur la qualité de l'enseignement et surtout de l'apprentissage. Le problème ne date évidemment pas d'hier et exige que l'on remonte aux petites classes et à l'enseignement secondaire. A ce stade de l'apprentissage, il s'établit tout naturellement entre l'enseignant et l'apprenant, un rapport de supériorité qui est la condition *sine qua non* de l'apprentissage chez les apprenants de bas âge ou d'âge moyen. C'est le type même, toute proportion gardée, de la relation de maitre à disciple telle qu'elle nous a été léguée par l'antiquité. Cette relation constructive et (salutairement) hiérarchisée évolue progressivement et tout naturellement vers une plus grande conscientisation de l'élève. En effet, suite à l'afflux continuel de savoir, et surtout l'âge aidant, l'apprenant se retrouve, à la veille de son entrée à l'université, prêt à s'engager dans une nouvelle forme d'interactivité où il pourra théoriquement envisager sa relation avec son enseignant en termes d'échange (malgré le déséquilibre évident de l'échange en termes de gain). Seulement (voilà où «le bât blesse») l'étudiant, dans le système éducatif qui est le nôtre, s'engage dans la course à l'apprentissage avec un sérieux désavantage: son expérience au sein de l'enseignement primaire et secondaire, axé sur le «bachotage» et le «par cœur», neutralisent en lui son potentiel critique, neutralisent en lui la moindre velléité interactive. En conséquence de quoi ce dernier se retrouve inapte, à l'heure où il entre victorieusement à l'université, de «déployer ses ailes», inapte à éviter de reproduire avec ses professeurs, le sempiternel «schéma scolaire» du maitre et du disciple «qui n'a d'yeux que pour son maître».

Le résultat de cette situation est à la défaveur des deux parties. D'un côté, l'étudiant poursuivra, ou se sentira contraint de continuer à reproduire le même modèle scolaire d'échange à sens unique; avec pour conséquence de neutraliser chez lui tout espoir de progrès qualitatif. Dans ce cas, le professeur continuera à représenter au regard de l'étudiant, le modèle ô combien contestable du maitre incontesté (et s'il conteste ce sera sur le mode de la rébellion vis-à-vis d'une figure d'autorité). De l'autre côté, le professeur aussi fera les frais de cette relation fortement asymétrique, s'il persiste (en l'absence de déontologie) à se complaire dans cette asymétrie qui le dispense de la nécessaire mise à jour de ses connaissances théoriques et pratiques en matière d'enseignement. En somme, la hiérarchie qui régie la relation entre le savant et le non savant, le diplômé et le non diplômé, le professeur et l'étudiant, pour naturelle qu'elle soit, exige d'être maîtrisée en vue de garantir la qualité de notre enseignement supérieur.

Ces quelques remarques, je le rappelle et le précise, reprennent les propos épars de certains professeurs et de certains étudiants conscients de l'amélioration qu'exige un système éducatif par ailleurs et dans l'ensemble, satisfaisant. ■

Une vision coranique des éthiques environnementales

Hoda SADOUGH

Le Coran, considéré comme le dernier anneau de la chaîne divine de la Révélation, a toujours été une source d'inspiration, d'illumination et de guidance pour le peuple musulman et ce, de manière plus particulière pour les philosophes, juristes, théologiens et scientifiques musulmans. Le Coran est vu comme un livre de prières, d'invocation, de sagesse, d'adoration, de droit et de sciences, un ouvrage qui englobe un ensemble de thèmes qui se rapportent essentiellement à la dimension physique et spirituelle de l'homme. Ce n'est pas sans raison que ce livre, duquel le code islamique découle, est à l'origine de l'ensemble des croyances islamiques. Le Coran a ainsi une place unique car les autres livres divins ne comprennent pas la multitude des thèmes traités dans le Coran, et se sont restreints, dans un esprit pédagogique d'éducation de l'âme, à la présentation d'une synthèse des principes moraux.

Nous entendons aborder ici la vision coranique sur la question de l'environnement, préoccupation majeure de notre temps.

Depuis le moment où les crises environnementales ont vu le jour, l'homme moderne a commencé à percevoir la religion à travers une nouvelle perspective, une vision écologique où chaque chose est liée à l'autre. Selon cette vision, la nature incarne l'unité organique du monde. L'homme n'est plus une entité hors ou au-delà de la nature, mais une partie intégrante de la toile qui s'étend sur la sphère terrestre. Cette vision invite tous les habitants de cette sphère, quelle que soit leur religion, à contempler le monde autrement.

Il n'est pas inopportun cependant de présenter un bref aperçu des opinions dominantes et modernes concernant la nature.

Vision instrumentaliste

Selon cette pensée, la nature est une machine qui n'a ni valeur ni sens, et ne comprend aucun objet inhérent. La théorie des qualités primaires et secondaires de John Locke, grand philosophe et théoricien anglais du XVIIIe siècle, a été souvent évoquée dans ce contexte. Selon Locke, la nature possède uniquement des qualités primaires. Les qualités secondaires attribuées à la nature sont le produit des réflexions humaines appliquées à cette dernière, qui par ailleurs, manque d'âme et d'intelligence, de valeur inhérente et réelle. Un arbre, à titre d'exemple, n'a aucune valeur essentielle, car selon la conception matérialiste de la nature, il acquiert sa valeur par l'intervention de l'homme, qui le réduit en un objet tel qu'une chaise ou une table. Ainsi, la nature est un instrument dont l'homme dispose et qui peut être modifiée selon la volonté et le choix de l'homme. A cette vue particulière sur l'environnement s'est opposée la vision environnementaliste, qui dénote l'existence d'un rapport direct et explicite entre les crises environnementales et nos conceptions modernes de l'environnement. En d'autres termes, la hiérarchie des valeurs à laquelle chaque individu se rapporte, détermine et forme nos attitudes et conduites à l'égard de la société et de la nature. La vision scientifique et moderne du monde est un phénomène occidental, mais son influence est discernable en dehors des frontières occidentales jusqu'aux territoires islamiques. Cette vision moderne de la nature a été importée dans le monde musulman par ceux qui ont souvent été formés dans des institutions occidentales ou occidentalisées.

Mais une autre synthèse existe, très ancienne et

paradoxalement moderne, qui tente de cerner la signification de l'univers selon une optique négligée par cette vision instrumentaliste. On peut parler, par exemple, de la perspective coranique de la place de l'homme en corrélation avec l'univers. La religion, considérée comme un système conçu pour la culture et la guidance de l'homme, est probablement plus capable de procurer un fondement métaphysique nécessaire à une éthique écologiste.

La dimension métaphysique de la nature

La vision coranique la plus exemplaire à propos de la nature se trouve dans les cinq premiers versets de la première Révélation, transmis au Prophète lors de son séjour dans la grotte de Hira dans la montagne Jabal al-Nour. Le premier verset révélé au Prophète fut un ordre de lecture, qui fut suivi de la réplique immédiate du Prophète analphabète "Je ne sais comment". Gabriel ordonna trois fois au Prophète de lire le texte qu'il lui présentait et lors de cette troisième fois, il ajouta: "*Lis au nom de ton Seigneur, qui a créé l'homme d'une adhérence.*"[1]

Les faits historiques font paraître ce court dialogue inconcevable car le Prophète était analphabète et n'avait reçu aucune forme d'instruction. Dans ce contexte, quel est le sens de cette injonction divine? Un aperçu de l'ensemble des suppositions exprimées à ce sujet penche vers l'hypothèse que le langage employé dans ce verset est figuratif. Cette injonction Divine pourrait alors être interprétée comme un appel à une nouvelle vision du monde, au nom de notre Créateur qui est seul détenteur de la Vérité. Ainsi, à l'aube de la Révélation, l'homme prend conscience que Dieu est l'unique source d'existence et de sens pour toute entité. Une méditation attentive sur les premiers versets du Coran révèle alors cette sommation Divine qui est d'étudier et d'explorer le ciel, la Terre, tout ce qui se trouve entre ces espaces, ainsi que les phénomènes naturels. L'accent est mis de manière péremptoire sur l'investigation de la nature, et ce, à plusieurs reprises. Le Coran ordonne explicitement d'entretenir un état d'esprit interrogatif, dynamique, et ouvert aux nouvelles épreuves et observations qui permettent la compréhension de l'univers. Ce que le Coran explique à l'homme est simple et lucide: la nature n'est pas le dénouement d'une démarche évolutionniste, ni une configuration chaotique dépourvue de calcul et de motif. Les premières révélations du Coran, transmises durant la période mecquoise, montrent que l'un des objectifs poursuivis par cette Révélation est d'éveiller l'homme, afin qu'il prenne conscience de ses multiples relations avec le Créateur et l'univers. C'est dans une telle optique que l'islam a adressé un sérieux défi à la société païenne polythéiste arabe. Le Coran met ouvertement en doute le polythéisme en présentant la nature comme un ensemble significativement et intentionnellement ordonné dont les phénomènes sont déterminés. Le Coran invite l'homme à étudier l'organisation de la nature afin d'en déduire l'existence du Créateur. Selon le Coran, la nature est l'un des grands chefs-d'œuvre du Tout-Puissant et reflète comme un miroir la puissance, la beauté, la sagesse et la grâce de son Créateur.

Celui qui a créé sept cieux superposés sans que tu voies de disproportion en la création du Tout Miséricordieux. Ramène (sur elle) le regard. Y vois-tu une brèche quelconque? Puis, retourne ton regard à deux fois: le regard te reviendra humilié

Ce que le Coran explique à l'homme est simple et lucide: la nature n'est pas le dénouement d'une démarche évolutionniste, ni une configuration chaotique dépourvue de calcul et de motif.

Le Coran met ouvertement en doute le polythéisme en présentant la nature comme un ensemble significativement et intentionnellement ordonné dont les phénomènes sont déterminés.

et frustré (67 : 3-4).

L'insistance du Coran sur l'ordre et l'harmonie de la nature implique le fait qu'il n'y a pas de démarcation entre ce que le Coran nous révèle et ce que la nature manifeste. L'abondance de tels versets durant les premières années de la Révélation pourrait être expliquée par l'intérêt du Coran à démanteler la vision païenne largement répandue dans toute la péninsule Arabe et à exposer une perspective mentionnée dans les autres livres saints, mais négligée pendant des siècles.

Selon le Coran, l'ordre et l'unité de l'univers prouvent l'existence de Dieu.

Selon le Coran, l'univers et tout ce qui s'y trouve témoignent de l'existence de Dieu et sont des "âyât", c'est-à-dire "des preuves testées", ou en d'autres termes "la connaissance absolue" et "l'expression de la vérité".

La nature comme signe de Dieu

Selon le Coran, l'univers et tout ce qui s'y trouve témoignent de l'existence de Dieu et sont des "*âyât*", c'est-à-dire "des preuves testées", ou en d'autres termes "la connaissance absolue" et "l'expression de la vérité". Cette conception demeure si essentielle au sein de l'islam que sans elle, l'univers, malgré tout son enchaînement de causes et de conséquences, serait définitivement vain. C'est en effet selon cette vision particulière du monde que l'homme est invité à lire l'Univers comme signe du Seigneur.

Nous leur montrerons Nos signes dans l'univers et en eux-mêmes ; jusqu'à ce qu'il leur devienne évident que c'est cela la vérité. Ne suffit-il pas que ton Seigneur soit témoin de toute chose? (41 : 53)

Il y a sur terre des preuves pour ceux qui croient avec certitude ; ainsi qu'en vous-mêmes. N'observez-vous donc pas? (51 : 20-21)

Avec la propagation de l'islam, les demandes de preuve, signe, ou de miracle démontrant l'existence de Dieu se multipliaient de jour en jour. La réplique habituelle du Coran était d'observer la complexité, la régularité et l'ordre qui régnaient dans la nature. Dans cette optique, la nature, loin d'être un instrument, devient une œuvre d'art que tout homme se doit de protéger. Conformément à cette vision les théoriciens musulmans ont décrit la nature dans leurs discours comme un livre sacré, riche en signes et symboles. La nature et le Coran partagent ainsi une fonction identique qui est de révéler le Créateur. Il faut souligner l'enjeu théologique que représente l'acte de lecture. S'il y a livre, c'est qu'il y a auteur. Le déchiffrement du livre de la nature implique l'existence d'un Dieu.

La nature, loin d'être un instrument, devient une œuvre d'art que tout homme se doit de protéger. Conformément à cette vision les théoriciens musulmans ont décrit la nature dans leurs discours comme un livre sacré, riche en signes et symboles.

Les animaux

Les animaux sont très présents dans les récits coraniques, en particulier ceux liés aux prophètes. La multitude des chapitres (sourates) aux noms d'animaux dans le Coran, tels que la Vache, les Abeilles, les Fourmis, l'Araignée, l'Eléphant, etc. attire l'attention de tous les lecteurs sensibles aux questions environnementales. Il est intéressant de noter que lors de leurs évocations dans le Coran, c'est l'expression "communauté" qui est employée. Le Coran énonce que les animaux constituent des communautés; ils sont semblables en cela aux hommes.

Il n'est bête sur la terre ni oiseau volant de ses ailes qui ne forment des communautés semblables à vous (6 : 38).

Dans un autre verset, le Coran souligne que la Terre n'a pas été uniquement créée dans l'intérêt de l'homme. Si le Seigneur confie à l'homme l'honneur d'être son représentant sur la Terre, "*Lorsque ton*

Seigneur confia aux anges, je vais établir sur la Terre un vicaire, ce Khalifa…(2 :30)" , cela n'implique guère que la nature et ses ressources ont été créées uniquement pour être exploitées par l'homme.

Quant à la nature, il l'a préparée pour tous les êtres vivants. Il s'y trouve des fruits et des palmiers aux fruits recouverts d'enveloppes. Tout comme les grains dans leurs balles, et les plantes aromatiques (55 : 10-12).

D'après ces versets, la Terre et ses ressources naturelles sont des biens Divins dont toute créature animée, y compris l'homme, peut bénéficier. Les exégèses coraniques de ces versets reflètent de manière unanime une conception similaire. Les multiples composants de la nature sont au service de l'homme, et ceci est l'une de leurs fonctions caractéristiques. Il existe cependant plusieurs autres raisons pour leur création. Le Coran insiste sur l'aspect métaphysique de la nature afin d'offrir une nouvelle vision de cette dernière. Ce livre saint nous offre donc une éthique environnementale qui comprend les principes suivants :

- Le monde naturel est doté d'une existence ontologique et objective.
- La nature dans sa composition totale a une valeur intrinsèque et inhérente, indépendante de son utilité vis-à-vis de l'homme.
- L'homme demeure en tête des êtres vivants, mais il n'est qu'un membre de la grande communauté de la nature. Il est responsable envers la nature comme il est responsable envers sa famille.
- L'homme est le représentant de Dieu sur la terre, par conséquent il sera jugé dans l'autre monde suivant ses actions, y compris ses rapports avec l'environnement.
- La biodiversité et la richesse de l'écosystème sont une création et une volonté divines, par conséquent l'écosystème doit être respecté et préservé.
- Tout modèle de production et de consommation doit être en accord avec l'harmonie et l'ordre de la nature.
- L'homme ne dispose pas de droit absolu et illimité sur la nature. Nous ne devons pas polluer ni exploiter cette dernière selon nos désirs.
- Empêcher la dégradation des écosystèmes sur la Terre est une responsabilité essentielle de tout croyant.

Les versets du Coran partagent avec les signes de la nature certains traits communs. Ils peuvent être interprétés selon une hiérarchie de sens; chaque interprétation donne lieu à la suivante par une féconde association d'idées. Les interprétations les plus concrètes sont ainsi supplantées par les plus abstraites, qui vont au-delà du vocabulaire employé; l'aspect figuratif des mots donne ainsi naissance à de nouvelles interprétations. Par ailleurs, les phénomènes naturels sont d'abord considérés comme les formes concrètes des réalités abstraites. Ils ne sont pas uniquement des faits, mais des symboles liés à l'état d'être de l'au-delà. Dans cette vision, la nature n'a pas été créée pour l'exploitation de ses ressources mais avant tout parce qu'elle nous procure le cadre d'une présence spirituelle. Le Coran met en relief une conception de la nature en tant que signification transcendantale. Dans cette perspective, la nature, dont la vraie fonction ne peut être expliquée, demeure un signe d'une réalité située au delà de son existence. Elle est l'emblème du Seigneur et permet à l'homme de se rapprocher de son Créateur. Le Cosmos est décrit dans le

L'homme demeure en tête des êtres vivants, mais il n'est qu'un membre de la grande communauté de la nature. Il est responsable envers la nature comme il est responsable envers sa famille.

Dans cette vision, la nature n'a pas été créée pour l'exploitation de ses ressources mais avant tout parce qu'elle nous procure le cadre d'une présence spirituelle. Le Coran met en relief une conception de la nature en tant que signification transcendantale.

Coran comme un système gouverné par un ensemble de lois qui sont les commandements du Seigneur (ces commandements sont nommés "*amr*" ou "*avâmir*"). La nature fonctionne comme un système rigide marqué par la régularité et l'homogénéité, et a pour objectif l'approvisionnement et la protection de l'homme ainsi que le maintien du cycle de vie des différents êtres vivants, en particulier celui de l'homme.

La nature fonctionne comme un système rigide marqué par la régularité et l'homogénéité, et a pour objectif l'approvisionnement et la protection de l'homme ainsi que le maintien du cycle de vie des différents êtres vivants, en particulier celui de l'homme.

L'unité, la paix et la réconciliation sont des concepts primordiaux de la foi islamique; ils s'appliquent à l'individu, à la société et au cosmos. L'islam est un procédé de soumission dans lequel la partie se joint au tout, le microcosme humain se réconcilie avec le macrocosme universel. Cette soumission est non seulement l'idéal à atteindre dans l'éthique islamique, mais une source de connaissance, d'activité et d'effort. Le mot islam reflète visiblement l'appel à un état de paix, car le terme provient de "*salam*" et de "*silm*" qui signifient une condition de paix, de sécurité et d'intégralité acquise par la subordination au Divin. L'homme partage avec toutes les autres créatures cette condition existentielle de la soumission au Divin. Cela signifie que toutes les entités de l'univers sont à l'origine musulmanes car elles procèdent, consciemment ou inconsciemment, de la volonté divine. Dans cette optique, l'islam est la religion naturelle de toutes les créatures. La vision écologique de l'islam est ainsi directement liée à celle de la paix. D'après Seyyed Hossein Nasr[2], il existe une divergence considérable entre la paix islamique et occidentale. Dans le monde moderne, la paix signifie absence de guerre et de tension, alors que dans l'islam elle signifie "présence", c'est-à-dire une condition particulière de l'état d'âme qui reflète l'équilibre et l'harmonie de l'esprit.

L'islam est un procédé de soumission dans lequel la partie se joint au tout, le microcosme humain se réconcilie avec le macrocosme universel.

Les documents historiques relatant la conduite et les paroles du Prophète font état chez lui d'une très grande sensibilité et de respect envers la nature et les animaux, comportement unique à son époque.

Si vous abattez un animal abattez-le correctement et si vous le tuez pour un sacrifice tuez-le de la meilleure manière.

Minimisez la souffrance de l'animal que vous abattez en aiguisant vos lames.

Vous seriez certainement récompensés pour vos bienfaits envers toute créature qui a un cœur battant.

Certains arbres sont bénis tel un musulman, en particulier le palmier.

D'autre part, le Coran ne manque pas de juger ceux qui spolient la terre.

Dès qu'il tourne le dos, il parcourt la terre pour y semer le désordre et saccager culture et bétail. Et Allah n'aime pas le désordre!(2 : 205)

Et ne commettez pas de corruption sur la terre après sa réforme (7 : 85).

Le Coran condamne également le gaspillage et la consommation démesurée.

O enfants d'Adam, dans chaque lieu de Salat portez votre parure. Et mangez et buvez ; et ne commettez pas d'excès, car Il (Allah) n'aime pas ceux qui commettent des excès.

Le Coran demande à l'homme à maintes reprises de maintenir l'équilibre de toutes les créations.

Allah sait ce que porte chaque femelle, et de combien la période de gestation dans la matrice est écourtée ou prolongée. Et toute chose a auprès de Lui sa mesure (13 : 8).

Et il n'est rien dont nous n'ayons les réserves et Nous ne le faisons descendre que dans une mesure déterminée (15 : 21).

Celui à qui appartient la royauté des cieux et de la terre, qui ne S'est point attribué d'enfant, qui n'a point d'associé en Sa royauté et qui a créé toute chose en lui donnant ses justes proportions.

Certaines paroles du Prophète expriment les préoccupations contemporaines concernant la protection de l'environnement.

Vivez sur cette terre comme si vous viviez éternellement et vivez pour l'autre monde comme s'il ne restait de votre vie qu'un seul jour.

Si quelqu'un possède un jeune palmier, son devoir est de le planter même aux derniers moments de sa vie.

Selon le Coran, la valeur ultime de la nature est spirituelle. En effet, l'harmonie de la nature est une source d'inspiration spirituelle. Cependant, notre environnement est en train de changer rapidement. Ces changements ont intensifié le déséquilibre existant entre préceptes et pratiques. Notre échec dans la protection de l'environnement n'est pas dû à l'insuffisance des préceptes islamiques. L'islam a fourni à l'homme un répertoire de préceptes qui le sensibilisent envers son environnement, mais l'application de ces conseils s'est heurtée à de grandes difficultés, en raison du développement sauvage des technologies destructrices et d'un mode de consommation aberrant.

Selon l'islam, la réconciliation de l'homme avec la nature commence par l'harmonisation de l'esprit humain. L'islam recommande la prudence et nous avertit qu'il faut respecter les principes de modération et les valeurs spirituelles dans le processus de développement, et non la consommation excessive qui conduirait à la pénurie. Cependant, l'islam ne demande pas aux hommes de sacrifier leurs besoins matériels pour atteindre des objectifs transcendants, ni de mettre en opposition le domaine spirituel et le domaine matériel. L'islam demande aux hommes de faire ressortir les valeurs spirituelles dans des contextes matériels. ■

---

1. Le Saint Coran, sourate Al-'Alaq, versets 1 et 2.
2. Seyyed Hossein Nasr, auteur de nombreux ouvrages, est un philosophe et théologien iranien internationalement reconnu. Emigré aux Etats-Unis depuis de nombreuses années, il est professeur d'Etudes Islamiques à l'Université Georges Washington.

Bibliographies:
- Ozdemir Ibrahim, *Islam and Ecology*, "Toward an Understanding of Environmental Ethics from a Qur'anic Perspective", Ed Richard C. Foltz, Frederick M. Denny and Azizan Baharuddin, Harvard University Press, 2003.
- Said, Abdul A, Funk, Nathan C, *Islam and Ecology*, "Peace in Islam: An Ecology of the Spirit", Ed Richard C. Foltz, Frederick M. Denny and Azizan Baharuddin, Harvard University Press, 2003.
- Haq, S. Nomanul, *Islam and Ecology*, "Islam and Ecology: Toward Retrieval and Reconstruction", Ed Richard C. Foltz, Frederick M. Denny and Azizan Baharuddin; Harvard University Press, 2003.

Selon le Coran, la valeur ultime de la nature est spirituelle.

L'islam ne demande pas aux hommes de sacrifier leurs besoins matériels pour atteindre des objectifs transcendants, ni de mettre en opposition le domaine spirituel et le domaine matériel. L'islam demande aux hommes de faire ressortir les valeurs spirituelles dans des contextes matériels.

La 28e réunion du "Club Art et Nature" à La Maison des Artistes

Djamileh ZIA

Les amoureux de la nature se réunissent chaque premier dimanche du mois iranien de 18h à 20h à la Maison des Artistes de Téhéran, pour voir les nouveaux documentaires réalisés par les membres du Club Art et Nature. Ce club regroupe en son sein un bon nombre d'écologistes iraniens, jeunes ou moins jeunes, célèbres ou anonymes. Les membres de ce club tentent de faire connaître au public les richesses et les beautés naturelles de l'Iran grâce à des conférences, des films documentaires ou des photos.

Le Club Art et Nature, créé il y a plus de deux ans, est l'une des activités de l'Institut Tabi'at[1], qui organise par ailleurs des voyages écotouristiques aux quatre coins de l'Iran, et des cours de formation de guides pour ce type de voyages. Le fondateur de l'Institut est M. Mohammad-Ali Inanlou, que la plupart des Iraniens connaissent grâce à ses émissions de télévision ayant pour thème la protection de la nature et ses reportages à propos des sites naturels en Iran. L'Institut Tabi'at a également fondé une organisation non gouvernementale dont les activités de recherche et d'information ont pour but de mieux connaître et protéger la nature et les écosystèmes de l'Iran[2].

Les réunions mensuelles du Club Art et Nature sont en général l'occasion de montrer au public les films ou les photos pris par les membres du club lors de leurs voyages à des endroits connus pour la beauté de la nature; cependant, la réunion du dimanche 6 Bahman 1387 (25 janvier 2009), qui avait pour thème principal l'eau, était moins gaie que d'habitude: deux des trois sujets abordés pendant cette réunion - l'eau de Téhéran, et les marais et les lacs d'Iran - ont tiré la sonnette d'alarme.

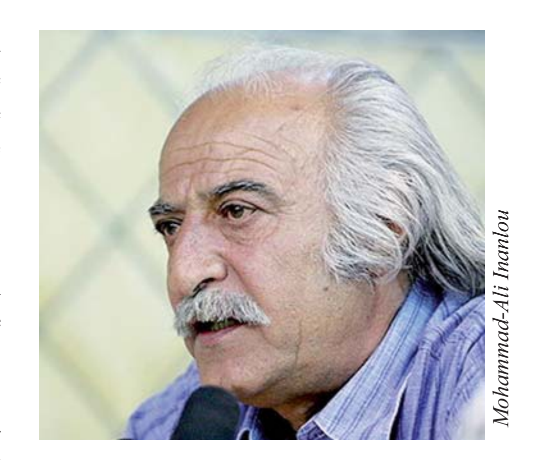
La première heure de la réunion fut consacrée à un film réalisé récemment par l'Institut Tabi'at à propos des deux rivières principales qui fournissent l'eau de Téhéran. Ce film, produit à la demande du Bureau de la Protection de la Nature de la province de Téhéran qui est très préoccupé par la baisse de la qualité de l'eau mise à la disposition des Téhéranais, montre les différents facteurs qui polluent l'eau des deux rivières Karadj et Djâdjroud en amont des barrages Karadj et Latiâne qui approvisionnent en eau Téhéran. Les habitations de plus en plus nombreuses au bord de ces rivières (résidences secondaires des Téhéranais aisés ou résidences principales des villageois de la région), les restaurants et les hôtels qui accueillent chaque fin de semaine des milliers de touristes déversent leurs déchets et leurs eaux d'égout dans ces rivières. Les milliers de familles qui pique-niquent au bord de la rivière y laissent leurs ordures. Les organismes militaires ont des camps d'entraînement et des résidences au bord de ces rivières. Les exploitations minières et agricoles des terrains avoisinants seraient l'une des causes de la présence de produits chimiques dans l'eau de Téhéran. De plus, il existe des abattoirs au bord des rivières, et le sang des animaux tués se déverse directement dans l'eau. Les eaux de quelques bains publics et d'un lavoir pour les morts des villages avoisinants s'y déversent également.

Après la projection du film, M. Mohammad-

Bâgher Sadough, Directeur Général du Bureau de la Protection de l'Environnement de la province de Téhéran, et M. Hariri, haut-fonctionnaire du Ministère de l'Energie et expert dans le domaine de l'eau qui alimente Téhéran, ont respectivement pris la parole.

M. Sadough a souligné que ce film était principalement destiné à être montré aux responsables des différents organismes publiques et aux hauts-fonctionnaires, afin de les sensibiliser à ce problème. Il a rappelé qu'à l'époque préislamique, l'eau était pour les Iraniens un élément sacré, au même titre que la terre, l'air et le feu; les Iraniens attribuaient à l'eau la plus grande déesse de leur culture (la déesse Anahitâ) et avaient une fête consacrée à l'eau dans leur calendrier. M. Sadough a rappelé que la culture islamique insiste également sur l'importance de l'eau, source de vie. Il a déploré que les Iraniens aient oublié ces éléments essentiels de leur culture.

M. Hariri a pris ensuite la parole. Il a dit que le film réalisé par l'Institut Tabi'at était un très bon film, et a insisté sur le fait que les responsables du Ministère de l'Energie ont toujours le souci de fournir aux citoyens une eau de bonne qualité, qui soit conforme aux critères définis par les Nations Unies. Cependant, les installations de raffinage d'eau de Téhéran datent de plus de 40 ans et raffinent l'eau selon une méthode conventionnelle qui ne permet que l'élimination des microorganismes et des polluants de grande taille. Il a ainsi souligné la nécessité de leur modernisation afin de pouvoir enlever les polluants chimiques de l'eau. M. Hariri a rappelé que nous sommes actuellement en période de sécheresse, et le premier souci des responsables du Ministère de l'Energie est de ne pas laisser les millions d'habitants de Téhéran sans eau.


Mohammad-Ali Inanlou

Actuellement, environ la moitié de l'eau de Téhéran provient d'eaux souterraines. Celles-ci sont mélangées à l'eau raffinée provenant des deux rivières Karadj et Djâdjroud. C'est ce mélange qui est distribué dans la ville. M. Hariri a émis le vœu que les différents organismes publiques qui ont une responsabilité dans le domaine de l'eau (tels que le Ministère de la Santé, l'Organisation de Protection de l'Environnement, le Ministère de l'Energie, etc.) coordonnent leurs actions. Il a également souhaité que tous les citoyens prennent conscience de la valeur de l'eau et ne la souillent pas.

Au cours de la deuxième heure de la réunion, M. Vâlédi, l'un des guides de voyage de l'Institut Tabi'at, a présenté à l'occasion de la "Journée Mondiale des Zones Humides"[3] un bref exposé sur les marais et les étangs, leur importance sur le plan écologique et les facteurs qui provoquent leur destruction (destruction souvent causée par des interventions humaines inconsidérées, telles que la construction de canaux et routes, ou l'introduction d'une espèce animale ou végétale nouvelle qui nuit à l'écosystème de la zone humide). M. Vâlédi a ensuite montré des diapositives du lac Hâmoun[4] dont l'eau provient de la rivière Hirmand, mais les multiples barrages construits en Afghanistan sur le cours de cette rivière

À l'époque préislamique, l'eau était pour les Iraniens un élément sacré, au même titre que la terre, l'air et le feu; les Iraniens attribuaient à l'eau la plus grande déesse de leur culture (la déesse Anahitâ) et avaient une fête consacrée à l'eau dans leur calendrier.

Les installations de raffinage d'eau de Téhéran datent de plus de 40 ans et raffinent l'eau selon une méthode conventionnelle qui ne permet que l'élimination des microorganismes et des polluants de grande taille.

Actuellement, environ la moitié de l'eau de Téhéran provient d'eaux souterraines. Celles-ci sont mélangées à l'eau raffinée provenant des deux rivières Karadj et Djâdjroud. C'est ce mélange qui est distribué dans la ville.

L'ensemble des intervenants a insisté sur la nécessité de changer les mentalités des citoyens et les responsabiliser, pour qu'ils ne contribuent pas à aggraver le processus de dégradation de l'environnement et participent aux efforts de la protection de la nature.

ont malheureusement abouti à l'assèchement de ce lac.

M. Esmâ'ïl Kahrom, professeur en écologie, a par la suite évoqué un souvenir de sa visite à la NASA au moment où des chercheurs expérimentaient les robots qui furent envoyés sur Mars. La personne qui servait de guide pendant cette visite avait expliqué que la tâche principale de ces robots était de trouver de l'eau sur la planète Mars, car dans ce cas il serait possible qu'il y ait une forme quelconque de vie sur cette planète. M. Kahrom rappela que dans l'un des versets du Coran, il est dit explicitement que toute forme de vie provenait de l'eau. Il ajouta qu'il existait des animaux qui pouvaient vivre dans un milieu sans air, comme par exemple ceux que l'on a découvert dans une cavité sous-terraine créée il y a plusieurs centaines de milliers d'années. Ces animaux s'étaient adaptés à ce milieu sans oxygène et sans lumière; ils n'avaient plus de couleur ni d'yeux et leur nourriture provenait de sulfates décomposés par des bactéries. Par contre, aucune forme de vie n'est possible sans eau, et la dépendance à l'eau des premières espèces animales qui ont quitté les mers pour vivre sur la terre sèche est telle que pour se reproduire, ils doivent retourner en mer.

L'ensemble des intervenants a insisté sur la nécessité de changer les mentalités des citoyens et les responsabiliser, pour qu'ils ne contribuent pas à aggraver le processus de dégradation de l'environnement et participent aux efforts de la protection de la nature.

La dimension négative des sujets abordés lors de cette réunion fut compensée par deux entractes: des diapositives de photos prises au cours d'un voyage dans les réserves d'animaux sauvages au bord de la mer Caspienne, et un exposé d'une jeune femme - dont le nom de scène est Gordâfarid - à propos de la fête de Sadeh,

La fête de Sadeh est célébrée par les Iraniens depuis l'Antiquité. Le 10 Bahman



Le barrage de Karadj



Le lac Hâmoun

au soir, les Iraniens allument un grand feu de joie. Mme Gordâfarid a ainsi évoqué plusieurs légendes liées à cette grande fête, très importante chez les zoroastriens et très populaire pour tous les Iraniens jusqu'à l'arrivée au pouvoir de la dynastie safavide. La naissance du centième enfant de Kioumars (le premier homme sur la Terre dans la mythologie iranienne), la présence de cent vaillants jeunes hommes qui s'étaient réfugiés dans la montagne Alborz et qui allumèrent chacun un flambeau pour montrer leur présence à Fereydoun quand celui-ci avait décidé de combattre Zahâk, et la découverte du feu par Houchang font partie des légendes qui accompagnent la fête de Sadeh. Ces légendes nous ont été transmises par Ferdowsi, ce grand poète épique dont le souci était de préserver la culture et la langue iraniennes. Mme Gordâfarid enseigne le "*naghâli*"[5] aux jeunes filles. L'une de ses élèves a ensuite déclamé les vers de Ferdowsi relatant l'épisode de la découverte du feu par Houchang.

Les membres du Club Art et Culture ont invité tous les amoureux de la nature à assister à leur prochaine réunion, qui aura lieu le premier dimanche du mois de Esfand[6] à la Maison des Artistes de Téhéran. ■

La naissance du centième enfant de Kioumars (le premier homme sur la Terre dans la mythologie iranienne), la présence de cent vaillants jeunes hommes qui s'étaient réfugiés dans la montagne Alborz et qui allumèrent chacun un flambeau pour montrer leur présence à Fereydoun quand celui-ci avait décidé de combattre Zahâk, et la découverte du feu par Houchang font partie des légendes qui accompagnent la fête de Sadeh.

---

1. Tabi'at signifie "nature" en persan.
2. Pour plus d'information sur l'Institut Tabi'at et son fondateur, M. Inanlou, vous pouvez consulter le site de cet institut à l'adresse www.tabiat.ir. Par ailleurs, il y a un entretien avec M. Inanlou dans le numéro 23 de la Revue de Téhéran (octobre 2007).
3. La journée mondiale des zones humides commémore chaque année, le 2 février, la signature en 1971 de la convention Ramsar sur les zones humides. Ramsar est la ville où cette convention a été signée; elle est située au bord de la mer Caspienne, en Iran.
4. Le lac Hâmoun est situé en Iran, dans la province du "Sistân et Baloutchestân".
5. Le *naghâli* est une forme de narration orale des épopées mythiques perses.
6. Esfand est le douzième mois du calendrier iranien.

«Repartir à zéro, comme si la peinture n'avait jamais existé»: **Point de vue d'artiste**



L'affiche de l'exposition

Du 24 octobre 2008 au 2 février 2009, une exposition intitulée «1945-1949. Repartir à zéro comme si la peinture n'avait jamais existée» *a été organisée par le Musée des Beaux Arts de Lyon. Elle était consacrée à la question de l'art vu par les artistes après la Seconde Guerre mondiale. Après les atrocités de cette guerre, beaucoup d'artistes se sont posé de nouvelles questions concernant leur art et cette remise en question a conduit à la production d'œuvres originales et modernes, objets de l'exposition. Dans un texte envoyé par le professeur Jean-Pierre Brigaudiot à la* Revue de Téhéran*, il évoque les aspects majeurs de cet événement culturel:*

Le propos des commissaires de cette assez vaste exposition tourne autour de la peinture en Europe et aux Etats-Unis de 1945 à 1949, durant ces quelques années qui ont suivi la Seconde Guerre mondiale. Bien évidemment cela ne concerne que certains aspects de la peinture, une sélection d'œuvres essentiellement non figuratives et dans des catégories un peu floues appelées, selon les auteurs, *informel, impressionnisme abstrait, expressionnisme abstrait, abstraction lyrique, gestualité, art brut.* D'emblée il faut se poser la question de ce qui n'est pas montré de la peinture de cette période; la réponse paraît assez évidente: les abstractions géométriques, pour la plupart issues du cubisme, se sont développées depuis plusieurs décennies et tendent à s'épuiser, elles ont dit l'essentiel de ce qu'elles avaient à dire. Les figurations quant à elles, et dans leur diversité, ne sont alors pas considérées comme appartenant vraiment aux avant-gardes, or l'époque fonctionne dans le contexte du système des avant-gardes. Et puis le titre de l'exposition, *Repartir à zéro,* engage un présupposé: les peintres présentés, après cette guerre mondiale et son horreur, auraient voulu faire une autre peinture, plus ou moins ignorante du passé et annonciatrice d'un monde et d'un art nouveau. Ainsi l'on comprend que les abstractions géométriques qui étaient de fait l'avant-garde de cette période ne pouvaient prendre en charge un désir de table rase auquel elles avaient déjà contribué, et pour ce qui est des figurations, elles étaient sans doute et peu ou prou condamnées au reportage sur la guerre, les quelques dessins et collages de Wladislaw Strzeminski, avec des photos des victimes des camps de concentration, présentés dans cette exposition, le confirment.

Il s'agit donc d'une exposition de peinture d'expression, de ressenti, d'impression, de réaction et de révolte de l'individu peintre face à l'innommable que furent la guerre avec l'extermination technique et programmée de millions d'êtres humains, opérée au nom de l'idéologie nazie. Et ce n'est pas fini! La vie continue avec ses massacres: le jour même de l'armistice du 8 mai 1945, ce furent les émeutes de Sétif en Algérie, et puis le 6 août Hiroshima. Il faut

remarquer que cette peinture expressionniste (au sens de l'expression de soi) de l'après-guerre témoigne d'une posture individuelle et non collective, ce qui signifie clairement l'abandon par ces peintres de toute adhésion aux projets modernistes et communs propres à l'entre deux guerres mondiales, comme les projets développés par Mondrian et le Bauhaus, projets qui avaient dans leurs programmes une volonté de contribuer à l'édification d'un monde meilleur - celui des *lendemains qui chantent.* Ainsi la position post romantique et individualiste des artistes choisis pour cette exposition de Lyon révèle leur non croyance en des idéologies dont la faille est attestée.

Chacun exprime ce qu'il ressent en l'*informe*, car cette peinture est également et peut être avant tout *informe*: Jackson Pollock, Jean Fautrier, Olivier Debré, le groupe COBRA et Dubuffet (les corps difformes-informes), Mark Rothko, Barnett Newman, Clyfford StiIl, Lucio Fontana... L'*informe* c'est le magma, la boue, l'immonde, l'irreprésentable, Cette peinture est celle d'un monde dont la rationalité et les formes construites semblent abolies en l'*informe*, dans le sale, la vomissure, la trituration de la pâte picturale, la coulure, les sécrétions autant mentales que corporelles. Les abstractions géométriques vantaient la raison et l'homme constructeur, ces abstractions informelles disent le désespoir ou le non espoir en l'humain, disent le chaos. Je crois que c'est plutôt en ce sens que peut se comprendre la peinture exposée ici, que dans celui d'un désir de table rase de la part de ces artistes, même si… Car en effet on ne peut nier l'inscription de ces œuvres dans le contexte des avant-gardes dont le mode de fonctionnement implique systématiquement la négation de ce qui a précédé: donc la table rase fait partie intégrante du programme d'une telle peinture. On retiendra encore de cette peinture qu'elle est la peinture d'un ici-maintenant, celui du peintre aux prises avec la matière dont il s'évertue à réinventer les fonctions en dehors de la représentation, matière qu'il triture et malaxe, comme Antoni Tapies ou Jean Fautrier, affirmant clairement que ce qui est à voir c'est avant tout le médium, la peinture elle-même en sa matière, sa texture et ses teintes, criant haut et fort que le médium, presque à lui seul, est le signifiant de la douleur existentielle, de la douleur d'être en ce monde, la douleur et le désespoir. Cette peinture est une peinture d'exploration et d'aventure, chaque tableau est une expérience de recommencement à partir, en principe, de rien. Mais à chaque chose son contraire: le peintre de l'Informe, celui qui ainsi triture la pâte n'annonce t-il pas ou n'espère t-il pas un monde nouveau, celui du commencement et du recommencement, comme dans la Genèse lorsque Dieu sépara la lumière des ténèbres et créa l'homme? Les artistes créent-ils des mondes pour comprendre ou aider à comprendre le monde? ■

Jean-Pierre BRIGAUDIOT

Il s'agit d'une exposition de peinture d'expression, de ressenti, d'impression, de réaction et de révolte de l'individu peintre face à l'innommable que furent la guerre avec l'extermination technique et programmée de millions d'êtres humains, opérée au nom de l'idéologie nazie.

Un   Au fond d'un œil ensanglanté, peut-être celui d'Un chien andalou (Luis Buñuel)
Deux   Image dispersées d'une guerre infinie entre le moi et le soi
Trois   Ombres menaçantes, vols obliques, errance des pensées informulées
Quatre   Froid sur le sable des plages abandonnées, froid sur le passé ou à peine tel…

Jean-Pierre Brigaudiot, poème, 2007 (extrait).

Romain Gary et l'aspect de l'atypique de *La Promesse de l'aube*

Mona HOSSEINI

Romain Gary, de son vrai nom Romain Kacew, naît à Wilno en Lituanie en 1914. Il arrive à Nice en 1928 où il vit en compagnie de sa mère, une ancienne comédienne reconvertie dans la gérance d'hôtel. Pour la famille juive dans laquelle il naît en 1914, à Wilno, ville polonaise alors sous contrôle russe, l'avenir peut être sombre. Sa mère, quittée par son père pour une femme plus jeune, opte pour le retour en Pologne (Varsovie), puis pour l'exil dans le pays mythique qui, depuis plus d'un siècle, incarne la justice et la liberté pour les populations persécutées d'Europe centrale et orientale: la France. Romain a quatorze ans quand il s'installe à Nice avec sa mère. Sa mère vivote et multiplie les petits métiers, pendant qu'il poursuit ses études. Dès cette époque, il écrit tous les jours et rêve de devenir écrivain. Naturalisé Français en 1935, il se découvre un autre rêve: devenir pilote de chasse, officier tant qu'à faire. Donc, après des études de Droit, Gary est mobilisé dans l'aviation et choisit de rejoindre Londres pour combattre dans Les Forces Françaises Libres du général de Gaulle. Il est blessé plusieurs fois très grièvement, dont une fois pendant une opération au-dessus de la France, réussissant malgré tout, avec son pilote, à ramener l'avion en Angleterre, exploit qui lui vaut une des plus hautes distinctions. Il finit la guerre avec le grade de capitaine. Gary fait après la guerre son entrée au Quai d'Orsay, devient diplomate et occupe divers postes de secrétaire, Conseiller d'Ambassade, puis Porte-parole à l'Organisation des Nations Unies, avant de devenir Consul Général de France en Amérique.

Il reçoit deux fois le prix Goncourt, une première fois pour *Les Racines du ciel* en 1956, et une seconde fois, cas unique, sous le pseudonyme d'Émile Ajar en 1975 pour *La Vie devant soi*.

En 1962, il rencontre une très jeune comédienne, son grand amour. Cet amour a une grande influence sur Gary. Il écrit et publie vingt-cinq livres (des romans, des récits, un essai, deux autobiographies) qui jouissent d'un succès populaire en France et à l'étranger.

En 1960, il écrit une grande œuvre autobiographique intitulé *La Promesse de l'aube*. Dans cet ouvrage, l'écrivain raconte son enfance en Pologne, son adolescence à Nice, ses années estudiantines à Paris et son combat lors de la seconde guerre mondiale. Pour Gary, se lancer dans l'écriture de cette autobiographie est une façon de faire un retour sur le trajet accompli et de dresser un bilan, à quarante-quatre ans et avec une carrière déjà bien remplie. Il écrit *La Promesse de l'aube* d'un seul jet, fiévreusement, en quelques mois -les deux cents premiers feuillets en une quinzaine de jours, au Mexique, enfermé dans sa chambre d'hôtel, pendant que Lesley Blanche (sa première femme) visite le pays.

Le personnage central de ce récit est la mère de Romain Gary. Gary a dessiné dans ce récit mi-romancé mi-autobiographique le portrait de sa mère et le sien.

Il fait de sa mère un véritable "personnage". Il qualifie d'ailleurs son autobiographie de récit. Il y raconte comment, toute sa vie, il chercha à tenir la promesse qu'il s'était fait: donner un sens aux sacrifices de sa mère et lui rendre justice, en répondant aux ambitions qu'elle avait pour lui.

Cette œuvre s'inscrit à contre-courant des grandes autobiographies littéraires modernes, souvent distanciées et indirectes, qui utilisent toutes sortes de biais pour aborder le récit autobiographique. Ce récit n'est ni une anti-autobiographie, comme on a pu le dire des *Mots* de Jean-Paul Sartre (1965), ni une néo-autobiographie comme l'*Enfance* de Nathalie Sarraute (1983), ni une autobiographie soupçonneuse et écartelée comme *W ou Le souvenir d'enfance* de Georges Perec (1975). Le récit autobiographique de Gary se présente de la manière la plus classique: un narrateur adulte revient à quarante-quatre ans sur son enfance et sa jeunesse. Pour Gary, l'autobiographie est la continuation du roman par d'autres moyens. Gary n'a aucune raison de chercher la distance. Il vise au contraire l'adhésion du lecteur, l'émotion. Cela explique le choix d'un style narratif classique et volontiers lyrique.

Chez Gary, l'autobiographie assure aussi la fusion du roman, de la vie et de l'écriture, et convient donc particulièrement à son génie. Être le personnage principal de son récit est l'aboutissement logique de sa démarche d'écrivain. Gary y trouve sa voix, une sorte d'évidence et de naturel qui est la marque des œuvres écrites d'un seul souffle. A vrai dire, l'autobiographie le libère: elle lui offre l'occasion d'effacer les frontières entre les genres, de brouiller

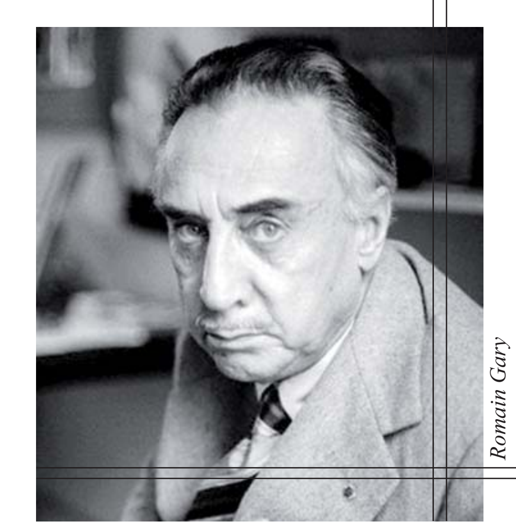

Romain Gary

Photo: Sophie Bassouls/Corbis

les cartes pour mieux affirmer sa personnalité créatrice. En un sens, Gary se lâche, il s'étale, il construit sa statue: l'essentiel est qu'elle lui ressemble vraiment, qu'elle porte son originalité, l'unicité de son destin, du destin qu'il s'est choisi.

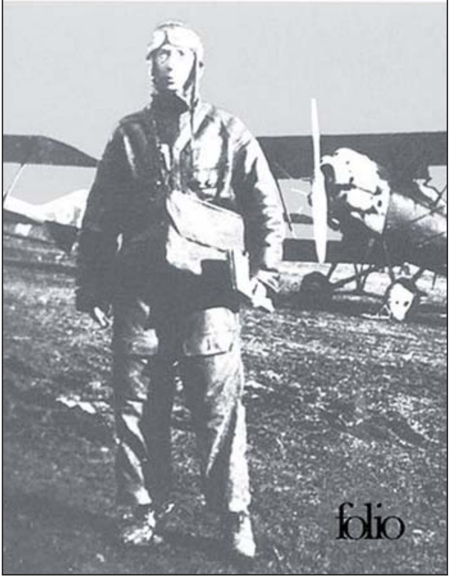
Il parle de *La Promesse de l'aube* comme d'un récit empreint de "vérité artistique". Dans l'ensemble, ce récit est fidèle à l'existence de Gary.

La Promesse de l'aube, selon l'auteur lui-même, n'est pas vraiment une "autobiographie": il s'agit plutôt d'un hommage rendu à sa mère disparue vingt ans auparavant, et l'accomplissement d'une très ancienne promesse.

Pourtant, de nombreux indices nous permettent de deviner que *La Promesse de l'aube* est une autobiographie.

Gary, comme les autres auteurs d'autobiographie, a également raconté les différents moments de sa vie. Il a décrit ses talents, ses désirs, ses buts et les moments douloureux de sa vie. *La Promesse de l'aube* décrit la fidélité

Chez Gary, l'autobiographie assure aussi la fusion du roman, de la vie et de l'écriture, et convient donc particulièrement à son génie. Être le personnage principal de son récit est l'aboutissement logique de sa démarche d'écrivain.



La Promesse de l'aube, selon l'auteur lui-même, n'est pas vraiment une "autobiographie": il s'agit plutôt d'un hommage rendu à sa mère disparue vingt ans auparavant, et l'accomplissement d'une très ancienne promesse.

aux rêves d'enfance qui ouvrent les voies du destin. Toute la littérature d'enfance insiste sur le rôle primordial de l'imagination dans la construction de la personnalité. Le rêve dans lequel Gary est tombé, c'est celui de sa mère. Les rêves de Gary, et en particulier ses rêves naïfs d'enfant, sont constamment associés à l'amour maternel. La mère donne littéralement à voir ce qui n'existe pas.

La Promesse de l'aube décrit la fidélité aux rêves d'enfance qui ouvrent les voies du destin. Toute la littérature d'enfance insiste sur le rôle primordial de l'imagination dans la construction de la personnalité.

La Promesse de l'aube est en somme un livre sur la solitude de l'homme face à son destin, sur la beauté du monde, sur l'importance de la lutte pour la justice et pour un monde meilleur. Romain Gary nous communique ainsi son enthousiasme débordant pour la vie. Étonnant pour un homme qui s'est suicidé peu après l'édition définitive de ce livre. On peut dire que *La Promesse de l'aube* s'inscrit dans un cadre bien plus large que le récit autobiographique ou l'hommage rendu à sa mère. Ce dont il est vraiment question à travers ce récit est la défense des valeurs que Gary fait figurer à la fin du premier chapitre de son livre, à la place d'honneur:

"*J'ai voulu disputer, aux dieux absurdes et ivres de leur puissance, la possession du monde, et rendre la terre à ceux qui l'habitent de leur courage et de leur amour.*"[1]

A la fin, dans le monde où l'homme est à la recherche de sa dignité perdue, Gary répète que la mort est seulement le signe du manque de talent ou d'imagination. Le 2 décembre 1980, Gary entreprend sa dernière tentative pour prouver son idée, en se tirant une balle dans la bouche. Pourtant, la mort de l'écrivain ne met pas fin à son monde romanesque.

"*Avec l'amour maternel, la vie vous fait à l'aube une promesse qu'elle ne tient jamais.*"[2] ■

1. Gary, Romain, *La Promesse de l'aube*, Folio, Paris, 2007, p.19.
2. Ibid. p.38.

Bibliographie:
-Bona, Dominique, *Romain Gary*, Folio, Paris, 2002.
-Décote, Georges, *Itinéraires Littéraire XXe siècle*, Tome II, Hatier, Paris, 1991.
-Gary, Romain, *La Nuit sera calme*, Folio, Paris, 1999.
-Gary, Romain, *La Promesse de l'aube*, Folio, Paris, 2007.
-Roumette, Julien, *Étude sur La Promesse de l'aube*, Ellipses, Paris, 2006.
- http//:www.romaingary.org

Entretien avec Andreï Makine

Entretien réalisé par
Saeed KAMALI DEHGHAN

Andreï Makine, auteur français d'origine russe, est né en 1957 à Krasnoïarsk en Sibérie. Après avoir obtenu son doctorat ès lettres françaises de l'Université de Moscou, il a enseigné la philosophie et collaboré à une revue littéraire russe, Littérature moderne à l'étranger. Vivant en France depuis la fin des années 80, Andreï Makine est l'auteur de sept romans écrits en français. Parmi eux, Le Testament français a été couronné par le Prix Goncourt et le Prix Médicis.



Andreï Makine

Photos: Saeed Kamali Dehghan

Monsieur Makine, trois de vos livres ont été traduits en persan. Deux d'entre eux, en particulier *Le Testament français* sont très appréciés par le public iranien. Malheureusement, ce public n'a pas accès à vos autres ouvrages, car la littérature de la première moitié du XXe siècle est plus connue en Iran que celle de la seconde moitié. Des écrivains comme Sartre et Camus ont beaucoup influencé la littérature iranienne avant la Révolution islamique, ce qui tient en particulier au fait que la langue française était souvent la seconde langue, alors qu'aujourd'hui, elle a été remplacée par l'anglais. Par conséquent, un nombre moins important d'écrivains français contemporains est traduit en persan. Quelle impression cela vous fait-il de savoir que vos livres ont été traduits en persan?

C'est une grande joie, mais je me sens impliqué. Je me pose la question de savoir pourquoi ce peuple me traduit et que comprend-il de ce que j'écris. Mes livres sont traduits en quarante-cinq langues et je me pose la même question à chaque traduction, en particulier quand il s'agit d'une civilisation lointaine. Je voudrais savoir comment un Japonais comprend ce que j'ai écrit, encore plus qu'un Iranien, car les Iraniens sont beaucoup plus proches de l'Occident. Cette question m'intrigue.

Comment imaginez- vous l'Iran?

Je vois bien évidemment les Perses. Je vois une civilisation très ancienne et les grands conquérants, comme Alexandre. La première image que j'en ai est donc extrêmement ancienne. Pour moi, l'Iran est comme une chute dans le temps, une machine servant à le remonter. Je connais également cet épisode que tous les Russes connaissent, celui de la mort de l'ambassadeur russe Griboïedov tué par des Iraniens. Après sa mort, le Shâh a offert au Tsar le célèbre diamant "Shâh". Ce diamant est couvert d'inscriptions en farsi. J'ai appris cette anecdote en France et j'ai vu ce diamant à l'Ermitage, c'est un très joli diamant jaune, de couleur dorée; et toutes les facettes de ce diamant sont couvertes d'inscriptions. Cela m'a sidéré, je me suis demandé combien de temps il avait fallu

pour graver ce diamant. Je connais également une anecdote plus récente concernant la fameuse conférence de Téhéran de 1943, sur laquelle on a d'ailleurs fait un très bon film franco-russe, dans lequel jouait Alain Delon. Un très beau film qui montrait que le destin du monde se jouait alors. Ce film mettait en scène l'histoire vraie d'un tireur envoyé par Hitler, qui cachait son arme dans une caméra et qui devait assassiner tous les conférenciers au moment où l'on prenait les photos.

Pour moi, l'Iran est comme une chute dans le temps, une machine servant à le remonter. Je connais également cet épisode que tous les Russes connaissent, celui de la mort de l'ambassadeur russe Griboïedov tué par des Iraniens.

C'est une histoire vraie?

Oui, tout à fait vrai. Et on a retrouvé cet agent allemand des années plus tard. Il vivait à Paris, c'était un vieil homme malade qui portait toujours un thermomètre sur lui. Quand on l'a arrêté, il a sorti son thermomètre, on l'a mis en joue, il a dit "Ah, vous voyez, j'ai 39.5°… " Et il a tiré avec un pistolet qu'il tenait caché. Donc, j'ai effectivement quelques références sur l'Iran, mais il s'agit de références extrêmement romanesques.

Vous avez également un style assez poétique. Dans vos récits, racontez-vous toujours une histoire?

Je pense que la base du vrai récit est l'histoire. Il faut toujours en raconter une et continuer autrement, mais la base est l'histoire, l'histoire qui nous entraîne.

Après sa mort, le Shâh a offert au Tsar le célèbre diamant "Shâh". Ce diamant est couvert d'inscriptions en farsi. J'ai appris cette anecdote en France et j'ai vu ce diamant à l'Ermitage.

Si vous étiez invité en Iran, accepteriez-vous?

Oui. Et je défends l'idée de négocier. Il faut toujours négocier avant de faire la guerre. Les Russes ont énormément souffert de la guerre. Il y a eu vingt-cinq millions de morts russes. Je sais ce que c'est que la guerre, c'est une horreur totale. Il faut négocier pendant des années, de longues années, au lieu de commencer à faire la guerre.

Pouvez-vous nous parler de votre enfance? *Le Testament français* raconte l'histoire d'un enfant russe. Et vous êtes russe.

Je suis russe. Je suis l'enfant du *Testament français*.

Cet enfant est-il tout à fait vous?

Non, bien sûr. Vous n'avez pas de mémoire à trois ans. Mais vous pouvez inventer. Et c'est la même chose pour vos cinq ans, même si vous étiez déjà un petit garçon, avec deux ou trois souvenirs et une babouchka. Le romancier imagine donc toujours.

***Le Testament français* est donc une fusion de vérité et d'imagination?**

Vérité et divination plutôt qu'imagination. Je devine certaines choses. Je me dis que j'avais cinq ans dans les années soixante. A l'époque, le pain blanc était rare en Russie. Et je continue à construire mon histoire sur ces indications. Je me dis que peut-être, pour cet enfant, manger du pain blanc était un plaisir. J'essaie de recouper les évènements et de les comprendre.

Charlotte a donc réellement existé?

Oui. C'est elle qui m'a appris le français.

Depuis quand vivez-vous en France?

J'ai beaucoup voyagé. J'ai habité quelques temps à New York, j'ai également vécu en Australie et, en France, en Provence.

Vous vivez actuellement en France. La France et Paris ont souvent joué un grand rôle dans la vie des grands auteurs internationaux comme Hemingway, Joyce, Faulkner et Fitzgerald. En Iran, on pense souvent que Paris marque vraiment un

commencement pour les auteurs. Qu'en pensez-vous? Paris a-t-il joué ce rôle pour vous?

C'est une idée assez juste car il y a une vie assez intense à Paris. Bien que moins intense qu'à l'époque d'Hemingway ou de Sartre et Camus, puisqu'aujourd'hui, il y a cette chose que l'on appelle le "politiquement correct".

La France vous a-t-elle beaucoup influencé? Ecriviez-vous avant de venir à Paris?

Je composais des poèmes quand j'étais jeune.

Effectivement, *Le Testament français* est très poétique. Ecriviez-vous des poèmes?

Je me considérais même comme un jeune poète débutant, quand j'avais quinze ou seize ans.

Mais j'ai arrêté car je me suis rendu compte que je pouvais dire en prose tout ce que j'exprimais dans ma poésie. C'est pour cela que mes romans sont très poétiques, avec des descriptions où il y a un souffle, comme si c'était un long poème.

Ecriviez-vous vos poèmes en français ou en russe?

En russe.

Avez-vous écris des romans en russe?

Non, j'ai commencé à écrire mes romans en français.

Les littératures russe et française ont été très influencées l'une par l'autre: Nabokov a écrit en français, avant lui, l'œuvre de Tolstoï comporte beaucoup de références à des éléments français. Qu'en pensez-vous?

Guerre et Paix de Tolstoï, le plus grand roman russe, commence en français. Le livre débute sur une scène se passant dans un salon russe au moment de l'invasion napoléonienne. Les protagonistes sont des aristocrates russes et le français est presque leur langue maternelle. Pouchkine, notre grand poète, a écrit ses premiers poèmes en français. Il n'a pas parlé le russe jusqu'à l'âge de cinq ans. La langue française était très enracinée dans la culture. Elle était quasiment la première langue des aristocrates.

Quel est l'écrivain russe classique



Andreï Makine

Il y a une vie assez intense à Paris. Bien que moins intense qu'à l'époque d'Hemingway ou de Sartre et Camus, puisqu'aujourd'hui, il y a cette chose que l'on appelle le "politiquement correct".

Je me considérais même comme un jeune poète débutant, quand j'avais quinze ou seize ans. Mais j'ai arrêté car je me suis rendu compte que je pouvais dire en prose tout ce que j'exprimais dans ma poésie. C'est pour cela que mes romans sont très poétiques, avec des descriptions où il y a un souffle, comme si c'était un long poème.

Pour ses contemporains, Tolstoï n'était pas un monument, et à l'époque de Tchekhov, ce n'est pas ses œuvres qui avaient le plus de succès. Il faut prendre du recul, un demi-siècle, plus même. Mais bien évidemment, aujourd'hui, il n'y a pas de Tolstoï ou de Tchekhov.

Ce qui est formidable chez Proust, c'est que malgré ses phrases très longues, le lecteur ne perd pas le fil et sait toujours où il a commencé. Avec les auteurs contemporains, il y a souvent des phrases très longues, mais qui nous font perdre le fil.

que vous préférez?

J'aime tous les grands classiques. Tolstoï…

Dostoïevski…

Moins, je préfère Tolstoï et Bounine. Ivan Bounine, le grand styliste russe. Qui d'autre? Gogol, bien sur, Pouchkine, Lermontov… Tous les grands classiques, en fait.

Et lequel vous a le plus influencé?

Je ne peux pas dire, parce que cela signifierait que j'imite quelqu'un.

Disons qui est proche de vous stylistiquement?

Bounine, je pense, Ivan Bounine.

Que pensez-vous de la littérature russe contemporaine? En Iran, la littérature russe classique est assez bien connue et a beaucoup influencé la littérature persane, surtout en raison de l'influence du communisme durant plusieurs décennies.

Pourtant l'Iran n'est pas communiste…

Non, mais avant la Révolution, le parti communiste était un parti très actif et la pensée de Marx attirait beaucoup d'intellectuels. Cela a notamment permis la diffusion de la littérature russe en Iran. Mais aucun, ou très peu d'écrivains russes contemporains sont actuellement connus et traduits en persan.

Il y a un écrivain russe que j'aime beaucoup, qui est mort, malheureusement il buvait trop, comme tous les Russes. Il était pratiquement alcoolique, mais il écrivait très bien. Il s'appelait Serguei Dovlatov. Sa mère était azerbaïdjanaise et il est né à Bakou. Lui-même se sentait tout à fait russe. Il est l'auteur de livres très intéressants et humoristiques. Le lire est pour moi comme lire Tchekhov, mais il est difficile à traduire, car pour le comprendre, il faudrait avoir connu la réalité soviétique. Les jeunes Russes ne le comprendraient plus aujourd'hui.

Pensez-vous que la littérature russe contemporaine puisse un jour devenir aussi riche que la littérature russe classique?

Il est difficile de juger maintenant. Il faut attendre. Pour ses contemporains, Tolstoï n'était pas un monument, et à l'époque de Tchekhov, ce n'est pas ses œuvres qui avaient le plus de succès. Il faut prendre du recul, un demi-siècle, plus même. Mais bien évidemment, aujourd'hui, il n'y a pas de Tolstoï ou de Tchekhov.

Dans *Le Testament français*, vous parlez de Marcel Proust. Avez-vous lu l'intégralité de *A la recherche du Temps perdu*?

Non, je lis Proust en ouvrant une page au hasard. Peut-être l'ai-je lu en entier, mais par fragments. Je pense que c'est la meilleure façon de le lire.

Qu'est-ce que le français véritable? Pensez vous que Proust ait montré la langue française dans *A la recherche*?

La langue de Proust est très belle et très riche.

Pensez-vous qu'il ait exagéré?

Il a son style. Bien sûr, il a ses longues phrases, mais c'est son style. Ce qui est formidable chez Proust, c'est que malgré ses phrases très longues, le lecteur ne perd pas le fil et sait toujours où il a commencé. Avec les auteurs contemporains, il y a souvent des phrases très longues, mais qui nous font perdre le fil. Proust avait cet art d'accrocher, il vous tenait accroché et vous le suiviez.

Il y a également de longues phrases dans *Le Testament français*. Y'a-t-il un rapprochement avec Proust? Vous a-t-il marqué dans votre travail?

Il m'a aidé à voir certaines choses. Chaque écrivain est une fenêtre que vous ouvrez sur un livre. Il vous aide à mieux comprendre.

Quel a été l'écrivain français le plus important pour vous?

Je dirais que c'est Proust. Il y a bien évidemment Flaubert et Balzac. Stendhal également, mais je l'aime moins. Chaque écrivain apporte quelque chose.

Lisez-vous les auteurs français de votre génération?

Oui, mais je suis un mauvais lecteur. Je lis très lentement, avec toujours un crayon à la main. Je ne lis pas vite, je ne lis pas dans le métro. Mais quand j'ai lu un livre, je peux le citer dix ans plus tard. Parmi les écrivains contemporains que j'ai lus, je peux citer Michel Houellebecq. Son travail est très intéressant. Il y a également Gabriel Osmonde. Je ne connais pas beaucoup d'écrivains. Je pense que l'on publie trop, en France.

***Le Testament français* a été choisi par l'Académie des Arts et des Lettres comme le plus grand roman de ces cinq dernières décennies. Que pensez-vous de cette distinction?**

Ce n'est pas tant cela qui me touche que l'initiative des Espagnols qui ont publié ce livre dans une série spéciale intitulée "Les classiques du XXe siècle". Mais je pense que la vraie vie d'un écrivain commence à sa mort. C'est alors que l'on peut parler de lui. Parler d'un écrivain vivant serait comme dire à un architecte que son bâtiment pas encore terminé est très beau. Tant qu'un écrivain vit encore, ce n'est pas terminé.

Vous êtes Russe, mais vous avez longtemps vécu hors de la Russie. Vous définissez-vous avant tout en tant que Français ou en tant que Russe?

Quand j'écris en français, et j'écris toujours en français, je suis un écrivain français mais la Russie est présente en moi. Je suis un écrivain français mais avec un passé russe.

Vous sentez-vous étranger en France?

Oui, je reste un étranger. Il y a certaines choses que je ne comprends pas et d'autres que je comprends mieux que les Français. C'est ce regard double qui est intéressant. Si j'étais un écrivain, j'aurais plutôt raconté la vie d'un étranger à Paris, car l'étranger est étonné et regarde intensément, tandis que le Français ne voit rien, il se contente de courir.

Monsieur Makine, quelle est votre grande peur dans le monde d'aujourd'hui?

Ma plus grande peur est que l'homme se désolidarise des siens, que l'idée de fraternité, l'idée que nous sommes tous frères, qui existe encore aujourd'hui malgré tout, disparaisse complètement. Ma plus grande peur est que l'humanité devienne hostile à elle-même et que la haine envers autrui envahisse tout. Ma peur est de voir l'impossibilité de discerner chez autrui moi-même, de me dire qu'il a mal et que donc c'est moi qui souffre. C'est cela la fraternité. Elle existait en Russie. Nous avions même un mot en russe pour cette fraternité, pour cet ensemble d'humains qui sont tous frères, malgré leur différence.

Ce mot existe-t-il toujours en russe?

Je pense que les Russes sont désormais très égoïstement capitalistes. Il y a cinq ans, j'étais en visite à Saint-Pétersbourg,

Je suis un mauvais lecteur. Je lis très lentement, avec toujours un crayon à la main. Je ne lis pas vite, je ne lis pas dans le métro. Mais quand j'ai lu un livre, je peux le citer dix ans plus tard.

Ma plus grande peur est que l'homme se désolidarise des siens, que l'idée de fraternité, l'idée que nous sommes tous frères, qui existe encore aujourd'hui malgré tout, disparaisse complètement.

que j'avais connue quand j'étais jeune. Il y a dans cette ville une belle perspective, la perspective Nevsky, qui rappelle les Champs-Elysées. Il y avait dans cette avenue un vieil homme couché, sans que personne ne s'arrête pour lui. Autrefois, beaucoup de gens se seraient rassemblés autour de lui pour voir ce qui n'allait pas. Mais aujourd'hui, personne ne s'arrête plus. Il n'existe plus. Ce qui compte maintenant, c'est la somme de dollars que l'on peut gagner.

Le régime soviétique n'était pas un régime bon, je ne le défends pas, mais il y avait entre les hommes cette fraternité qui n'existe plus aujourd'hui.

Etiez-vous gêné d'être là-bas?

Oui. J'ai vécu dans la Russie soviétique, qui était un pays moyennement pauvre. Mais dans la Russie de mon enfance, un inconnu pouvait frapper à la porte et avoir une place pour dormir, même si la maison était trop exigüe et qu'il devait dormir sous la table. Le régime soviétique n'était pas un régime bon, je ne le défends pas, mais il y avait entre les hommes cette fraternité qui n'existe plus aujourd'hui. Ce qui me terrifie aujourd'hui, c'est que si l'on parle de bombarder un pays, personne ne dit plus qu'il y aura des enfants sous ces bombes. Dostoïevski que vous avez évoqué, a dit "Je déteste toutes les révolutions, tous les changements, tous les idéaux, s'il y a une seule larme d'enfant." Pour lui, une seule larme d'enfant comptait plus que les révolutions. Qui pense à cela?

Dostoïevski a dit "Je déteste toutes les révolutions, tous les changements, tous les idéaux, s'il y a une seule larme d'enfant." Pour lui, une seule larme d'enfant comptait plus que les révolutions. Qui pense à cela?

Et quel est votre plus grand rêve dans le monde?

La survie de l'humanité dans l'ouverture à une vision nouvelle, qui est celle d'un monde où la haine est absente, et celle de la compréhension de notre extrême fragilité. J'ai écrit une pièce au sujet de cette fragilité humaine. Je vais vous poser une question. Vous êtes jeune, c'est intéressant de connaître votre réponse. Une vie humaine dure combien de jours? Cent mille? Un million? Cent millions?

Un million?

Vingt mille. Une vie entière dure vingt



Andreï Makine

mille jours. Ce n'est rien. Quel âge avez-vous ?

Vingt deux ans.

Il vous reste treize mille jours. C'est tellement peu. Je posais cette question à mes étudiants à l'époque où j'enseignais, ils me répondaient toujours dix millions, cinq millions, etc. pour la durée de leur vie. Mais elle ne dure que vingt mille jours. De plus, il y a les maladies, le travail qui parfois ne nous intéresse pas, le temps passé à se déplacer, et les huit heures de sommeil qui sont comme une mort. Il faut donc faire le bien et produire de la beauté pour le temps qui nous reste. Mon rêve est que les hommes comprennent soudain cette fragilité, qu'ils comprennent qu'il faut être bon parce que nous sommes si peu de choses.

Quels sont vos cauchemars? Avez-vous "l'angoisse de la page blanche"?

Non, je n'ai jamais eu cette angoisse. Elle n'existe d'ailleurs pas, je pense que c'est une expression inventée par les mauvais écrivains.

On ne se demande jamais sur quel sujet on va écrire. Avant de se poser cette question, on réfléchit des années à ce que l'on veut écrire et quand on commence, il y a des brouillons, des préparations, il n'y a pas de page blanche. L'angoisse, le cauchemar serait l'impossibilité de parler. Parfois, j'ai cette impression de ne pouvoir expliquer quand je parle. En écrivant, on pense des heures à chaque mot, à la lecture, les mots arrivent naturellement et le résultat est beau et poétique, mais pour un tel résultat, il faut réfléchir pendant des heures. Quand on parle, il n'y a pas de recul. De là ce sentiment de ne pouvoir s'exprimer, comme s'il y avait une barrière qui empêcherait la communication.

Vous arrive-t-il de vous sentir incapable d'écrire en français?

Non, il y a uniquement l'angoisse de ne pas être compris quelle que soit la langue.

Quelles sont vos habitudes pour écrire?

Il faut que le lieu soit très calme, j'écris ici, mais aussi dans une petite maisonnette que j'ai louée au bord de l'océan Atlantique, en Vendée, qui est un joli pays. Ce n'est pas très loin de la Rochelle et il y a le bruit du ressac, c'est un endroit très calme.

***Le Testament français* a gagné le Prix Goncourt et le Prix Médicis. Est-ce que les prix sont importants pour vous?**

Ils ont de l'importance pour moi, car ils signifient la reconnaissance de la part d'écrivains que je respecte. Pour le Goncourt, il y avait par exemple François Nourissier ou Edmonde Charles-Roux. On peut les aimer ou ne pas les aimer. C'est autre chose. Mais ce sont des écrivains qui sont là et qui ont beaucoup écrit. C'est également important parce que le prix aide le livre à faire face à ses redoutables ennemis, qui sont la télévision, les mass media, internet. Les gens n'ont plus le temps de lire aujourd'hui. Ceux qui lisent forment une toute petite élite de quelques milliers.

Ne rêvez-vous pas de gagner le Nobel?

Ce n'est pas ma façon de penser. Un jour, j'ai rencontré une très vieille dame, qui était peut-être centenaire. C'était sa fille qui l'avait conduite et sa fille était elle-même assez âgée, octogénaire. Et cette vieille dame m'a dit qu'elle allait perdre la vue et que *Le Testament français* serait le dernier livre de sa vie. Quand vous entendez ça, vous ne pensez plus au Nobel, vous ne pensez pas au Goncourt, c'est cette réaction qui est précieuse.

Merci d'avoir répondu à nos questions.

Merci à vous. ■



Journal de Téhéran
22 Azar 1316
13 Décembre 1937

La politique commerciale de l'Iran
(500 av. J.-C. - 1500 ap. J.-C.)

Dernière partie

A. FAROUGHI

"Dans la note diplomatique que Buscarello remettait au roi de France, Argoun s'offrait à lui procurer 20 ou 30 000 chevaux" en don ou convenable prix "et à faire rassembler dans toute la Turquie le menu bétail les bœufs, les vaches et les chameaux, les grains, la farine et toute espèce de vivres suivant le besoin de celui-ci à sa volonté et mandement." De plus, si le roi de France marchait en personne, Argoun, lui, engagerait les princes Georgiens ses alliés à y prendre part." Malgré les offres généreuses d'Argoun, ni le roi de France, ni le roi d'Angleterre ne songèrent à poursuivre les croisades. En effet, des expéditions si lointaines nécessitaient d'abord des ressources en hommes et en argent dont l'Europe d'alors était impuissante à fournir; et ensuite la perte des Prolemaïs, la dernière possession de chrétiens en Terre Sainte, leur avait fait perdre tout espoir de voir Jérusalem entre les mains d'une puissance chrétienne. Les milieux diplomatiques de l'Europe se désintéressèrent de plus en plus et seuls les Papes en Europe, les Mongols et les chrétiens qui vivaient dans leur empire en Asie, ne perdaient aucune occasion pour rappeler à leurs corréligionaires leur devoir de reprendre la Terre Sainte des mains des musulmans.

Ce zèle extraordinaire des Mongols à aider les chrétiens pour reprendre leurs positions perdues en Orient ne devra évidemment pas être considéré au sens purement religieux. C'est que les Mongols, après avoir ruiné tant de provinces prospères de l'Iran, avaient fini par comprendre leurs erreurs, et les descendants de Gengis essayèrent de remédier au mal que leur aïeul avait causé. Ils favorisèrent donc l'industrie et le commerce de la Perse et, attirant les commerçants étrangers, voulurent conquérir de nouveau le marché européen perdu par leur propre faute.

Les ambassadeurs du roi de Perse avaient donc la mission de démontrer discrètement aux marchands

européens qu'ils avaient tout intérêt à fréquenter les marchés de Tauris au lieu de faire bénéficier de leur commerce les Egyptiens qui dépenseraint cet argent à s'armer contre les chrétiens eux-mêmes. Une autre raison rendait encore les Mongols plus sympathiques. C'est qu'ils n'avaient aucune force maritime et que même une fois la Syrie conquise ils constitueraient pour l'Europe un danger relativement moins grand que ces navigateurs Arabes ou Turcs, maîtres de la Méditerranée, menace permanente pour les possessions vénitiennes de la mer Egée et pour les côtes d'Espagne et d'Italie qu'ils ravageaient à leur gré. Dès lors, les Vénitiens et les Génois tournèrent leurs regards vers la Perse. Ce qui prouve encore une fois que les raisons économiques ont été de tout temps plus fortes que les sympathies ou antipathies raciales ou même les sympathies tout cours.

La poussée de Ghazan vers l'Asie Mineure et les expéditions vénitiennes de la Syrie allaient l'une à l'encontre de l'autre: les mêmes causes produisent les mêmes effets.

Les victoires de Ghazan sur Malik-Nasser d'Egypte remirent de nouveau sur le tapis la question de l'alliance avec les Mongols. Une mission diplomatique confiée par le roi d'Aragon, Jaques II, à Pierre Solivero, bourgeois de Barcelone, partit de Lérida au mois de mai 1300. Jacques II se félicita de la conquête de Ghazan, lui offrit son alliance au prix du cinquième de la Terre Saint et prévoyait pour les sujets aragonais la liberté de voyager et de pèlerinage sans payer le tribut[1]; d'ailleurs, Ghazan battu par les Egyptiens, mourut en 1304. Son frère, Oldjaïtou (Mohammad Khodâbandeh) qui lui succéda, envoya à Philippe le Bel, en1307, les ambassadeurs Mamlakh et Touman dans le but, disait sa lettre, "d'accroire les relations amicales existantes entre les deux Etats". Il offrait aux chrétiens pour le recouvrement de la Terre Sainte 200 000 chevaux, 200 000 charges de blé rassemblées en Arménie et de plus un secours de 100 000 cavaliers que Khodâbandeh s'offrait à conduire en personne.

D'ailleurs, le commerce de la Méditerranée avec le Levant avait pris une telle importance que les Etats riverains n'avaient aucun intérêt à heurter de face le sultan. La dernière ambassade de Jacques II auprès de Khodâbandeh "comme la plupart de celles que ce souverain entama avec les Mongols, avait pour but les relations commerciales que les Aragonais cherchaient à ouvrir avec l'Orient." L'ambassadeur Pierre Desportes était chargé de demander que tous les sujets aragonais puissent "acheter et vendre dans les Etats mongols les armes, chevaux, provisions et toutes autres choses qui seraient nécessaires à l'armée aragonaise lorsqu'elle aurait passé la mer".

En effet, la ville de Tauris échappée de la désertion mongole, devenue la ville commerciale la plus importante de l'Asie, abritait depuis le commencement du XIIIe siècle, de nombreuses colonies étrangères. Les Génois et surtout les Vénitiens y avaient leurs consuls et jouissaient dans toute la Perse de privilèges étendus. Les premiers avaient même soumis à Argoun le projet de détourner le commerce de la Mer Rouge au profit du golfe Persique: ce projet dut être abandonné faute de puissance maritime suffisante pour fermer la mer des Indes aux navires égyptiens.

Par contre, les marchandises de Tauris, la soie de Tabaristan, les étoffes de Yazd, les épices des Indes arrivaient à l'Europe presque uniquement par la voie de la Mer Noire, soit en passant par la petite Arménie, soit en traversant le royaume de Trébizonde.

Toutes les nations étaient libres de venir trafiquer en Perse et chaque commerçant pouvait passer d'un pays à l'autre sans être inquiété. Toutefois, chaque marchand était tenu de payer à l'entrée ou à la sortie des frontières ou même à des endroits fixés une certaine somme appelée Tantaulaggie (tatouille), d'un demi aspre (*aqtché*) par charge de bête de somme.[2] Ce droit servait au temps des premiers Mongols au recrutement de la police chargée de la protection des caravanes. Mais plus tard, par suite de la faiblesse militaire des Tatars et les difficultés qu'ils avaient à maintenir la sécurité des routes, Ghazan remplaça ceci par le système à "responsabilité collective". Qu'un vol fût commis au préjudice d'une caravane, on rendait responsable les postes des routes et les habitants de la localité où ces marchands avaient été dépouillés. Ce système

qui avait si bien réussi ailleurs devait se montrer particulièrement efficace en Perse, Pour enrayer toutes sortes d'abus, Ghazan faisait dresser devant chaque porte une colonne sur laquelle étaient inscrits les effectifs des Karavols, (gardiens chargés de surveillance), ainsi que le droit de douane à percevoir. Au temps de Ghazan, cette taxe était de ½ aspre pour quatre charges de mulets ou deux charges de chameaux.[3] Ces taxes furent doublées sous le règne d'Oldjaïtou, et on payait ½ aspre pour deux charges de mules ou une seule charge de chameau.

En dehors de ces taxes, les marchands étaient redevables à l'Etat d'un certain droit de douance (Tamagha). Pour les objets trafiqués aucune différence n'était observée entre vendeur ou acheteur. Tous les objets vendus ou achetés au "poids de Tauris" payaient cinq besants, (à 6 aspres le besant), moins ½ aspre par quintal, Pour le drap, la toile, les fourrures, les camelots, l'étain et en général pour tous les articles qui se vendent par petites quantités et à la mesure, quatre besants; moins 1/3 par quintal. L'argent et les perles étaient entièrement exempts des droits à l'entrée et à la sortie.[4] Ces taxes et impôts, relativement peu élevés, firent préférer le marché de Tauris à la plupart des places de l'Orient. Oldjaïtou (Mohammed Khodâbandeh) qui succéda à son frère, obligé par suite des insurrections des Guilânis à changer sa capitale, alla se fixer dans la ville de Soltânieh.

Pour attirer les commerçants étrangers dans la ville qu'il venait de fonder, Khodâbandeh consentit de nouveaux privilèges aux Vénitiens et aux Génois qui s'empressèrent d'y établir d'importants comptoirs. Toutefois, les négociations avec Venise traînèrent en longueur, et c'est seulement sous le règne de son fils, Abou-Saïd Khân que fut paraphé le "pacte de Tauris" (22 décembre 1320) "obtenu par le noble homme messire Michel Dolfin, ambassadeur de messire le doge (Jean Soranzo) et de la République de Venise".[5]

En vertu de ce traité, les Vénitiens jouissaient de faveurs exceptionnelles. Non seulement ils sont désormais protégés par la police des routes, mais "le gouvernement et les préposés de la douane du 1ieu sont tenus de les défendre de les protéger, de les aider et semblablement veiller à ce qu'ils soient payés de ce qu'ils auront vendu." (Art.4).

L'article 6 stipulait qu'en tous lieux de l'empire "où lesdites caravanes (vénitiennes) iront, qu'ils puissent faire paître leurs bêtes pendant trois jours sans rien payer, et sur ceci que personne ne puisse leur faire aucune difficulté." L'article 12 réglait les relations entre les Européens de l'Empire: "De tous délits ou procès entre francs qu'aucun officier ni autre personne s'entremette, sauf leur consul; lequel consul leur tiendra droit et justice *suivant leur coutume*".

L'article 13: "qu'aucun Vénitien ne soit puni ni même responsable pour un autre dans votre empire".

L'article 17 laissait aux missionnaires grand ouvert le chemin de la Perse et leur accordait les droits de s'installer où ils voudraient: "que si nos religieux latins veulent déposer un local (une chapelle) pour leurs exercices religieux dans aucune ville ou lieu (quelconque) de notre empire, qu'ils le puissent faire, et que nulle personne ne leur objecte rien".

Un siècle d'efforts continuels de la part des Papes venait par ce *firman* d'être couronné de succès. La proclamation de ce traité produisit bientôt un courant commercial intense qui dura jusqu'à la mort d'Abou Saïd survenue en 1335. Ce souverain est le dernier prince de la famille Mongole qui eut quelque pouvoir. La Perse se divisa après lui en un grand nombre de principautés qui selon l'époque étendirent leur pouvoir sur quelques provinces de l'ancien empire de Gengis Khân. Cette situation n'était pas faite pour favoriser le commerce. Aussi il se produisit en Perse un arrêt du trafic avec l'Occident; la route de terre n'offrant plus aucune garantie, le commerce des Indes se retourna de nouveau vers le golfe Persique et Bagdad. Cette dernière ville était devenue la capitale des Ilkhaniens qui étendaient leur pouvoir sur tout l'ouest et nord-ouest de l'Iran.[6] Et malgré toutes les invitations que le sultan Ovéïs (1356) envoya aux Vénitiens, et toutes les garanties et faveurs qu'il leur réservait; ceux-ci ne voulurent plus se risquer au-delà de l'Asie Mineure.

D'ailleurs la puissance ottomane allant de jour en jour croissant, les Vénitiens et les Gènois durent ménager les Turcs, c'est la raison pour laquelle

malgré le siège de Constantinople, par Bajazet en 1391 la flotte vénitienne ne participa à la bataille de Nicopolis qu'à contrecœur.

Cependant, la menace de la prise de Constantinople ne pouvait laisser indifférente aucune nation marchande de l'Europe. La République de Venise et le roi de France, lequel dirigeait depuis 1396 la politique extérieure de Gênes, s'empressèrent de venir au secours de Byzance. Une armée française, commandée par Boucicaut, réussit en 1399 à barrer aux Turcs le chemin de Constantinople, malgré la défense courageuse des Français.

Bajazet aurait réussi à enlever cette ville si l'invasion de Tamerlan venant à temps ne l'avait menacé du côté de l'est. Tamerlan s'était lancé dans cette entreprise sous la demande de Jean, frère de Manuel, empereur de Byzance, et les Génois de Péra qui s'étaient engagés à "l'aider par beaucoup d'hommes et des galères et en plus lui avaient promis une forte somme d'argent".[7] La bataille d'Aucyre (juillet 1402) fut définitive, l'armée turque fut vaincue et Bajazet emmené en captivité.

La victoire de Tamerlan remit une fois de plus le projet des croisades à l'ordre du jour. D'ailleurs ce souverain s'empressa lui même d'envoyer à Henri III, roi d'Espagne, les ambassadeurs Payo de Soto Mayor et Henan Sanchez de Parçuellos, qui avaient assisté à cette bataille.[8] L'ambassadeur envoya au roi de Castille, un seigneur Djaglaï, nommé Mohammad Hadji, qui arriva à Cadix dans le courant de l'année 1403. L'ambassade d'Espagne qui accompagnait l'envoyé de la Perse à son retour, composée de frère Alfon Paëz de Sainte Marie, Ruy Gonçales de Clavijo et Gomez de Salazar, partit de Cadix le 21 Mars 1403.[9] D'autre part, la lettre qu'au nom du Roi de France, frère François de Sathru remit à Tamerlan ne resta pas sans réponse.[10] Jean II, frère prêcheur promu en 1398 évêque de Soltânieh fut chargé d'apporter à Charles VI la réponse de Timour. Le souverain persan terminait ainsi sa lettre: "En outre, il faut que vous envoyiez par ici vos commerçants, ils seront sûrs d'y être reçus et si nos gens venaient vers vous, qu'on leur réserve également un accueil honorable; qu'on ne leur impose pas des taxes exagérées car c'est par le commerçant que le monde est prospère".[11]

Cette lettre écrite seulement quelques jours après ou peut-être même à la veille de sa victoire, montre assez clairement quelle importance Teymour attachait au commerce de l'Europe, quel était le mobile principal qui l'avait poussé dans l'alliance chrétienne. Ce qui ne l'empêcha naturellement pas de prendre Smyrne et d'étendre ses possessions jusqu'à la Méditerranée. Cependant, quelques mois après, Tamerlan se retirait en Asie, abandonnant à leur sort les pays qu'il venait de conquérir.

Dès lors, les Turcs ne tardèrent pas à s'organiser et n'étant plus menacés du coté de l'Orient, reprirent la route que Bajazet leur avait tracée. L'Europe divisée ne pouvait être d'aucun secours pour Byzance, et Constantinople, réduite à ses propres forces, capitulait en février 1451. Une nouvelle ère s'ouvrait pour l'Europe: les Turcs devinrent par la possession de cette ville les maîtres du commerce du Levant, et les Vénitiens eux même s'empressèrent de signer avec eux l'accord du 18 avril 1454 qui leur garantissait le droit de commercer dans tout le territoire ottoman. Les stipulations de ce traité qui appliquées à une autre région auraient pu satisfaire les Vénitiens ne furent acceptées ici que provisoirement. En effet, les privilèges dont ceux-ci jouissaient sous les empereurs byzantins étaient si vastes que les concessions accordées par les Turcs leur paraissaient sans importance. Tout en ménageant la susceptibilité du Sultan, ils ne perdaient aucune occasion de porter aide à ses ennemis. Comme l'expérience avait montré que seules les invasions venues du côté de l'Orient pouvaient être efficaces, la Seigneurie déploya désormais toute son activité diplomatique à la cour de Tauris. A cette époque régnait en Azerbaïdjan un prince de la famille du Mouton-Noir (Qara Goyunlou), Djahah Shâh (1437-67) qui après la mort de Shâhrokh (1447) avait réussi à s'emparer de toutes les provinces de l'ouest de l'Iran et avait même pu étendre à un certain moment, son pouvoir sur le Khorâssân et Herât.

Ce prince pratiquant la religion chiite, religion opposée à celle des Turcs, pouvait être d'une aide précieuse pour les Vénitiens.

L'Europe pouvait également trouver un hon allié en la personne d'Usun Hassan, chef des tribus du

Mouton Blanc (Aq Quyunlou), qui par suite de plusieurs guerres heureuses s'était rendu maître de l'Arménie, du Kurdistan et d'une partie du littoral sud de la Mer Noire. De plus, la conquête de l'important point stratégique d'Erzindjan qui était en même temps un marché commercial très fréquenté de l'Asie Mineure, le mettait en contact direct avec les Turcs d'une part et avec l'Empire Byzantin de l'autre. D'ailleurs, Uzun Hassan s'étant marié avec Kyra Katerine, la nièce de l'Empereur David, était plus enclin que tout autre à cette alliance. Le Sénat de Venise approuva donc en décembre 1463 le projet d'alliance avec Uzun Hassan et désignait Quirini comme ambassadeur auprès de ce prince. A leur tour, les ambassadeurs du prince firent à deux reprises (1464 et 1465) leurs apparitions à Venise. Mais les guerres successives que fit ce prince, contre le Turcoman Djahân Shâh (1446) et le prince timuride Abou Saïd (1468), amenèrent un temps d'arrêt dans les négociations avec Venise. Dans la Seigneurie elle-même considérant les dépenses énormes qu'entraînait une guerre dans le Levant redoutait sérieusement une rupture avec les Turcs.[12] Les agissements de Mahommed II l'obligèrent cependant à reprendre les armes (1470) bien que la guerre lui coutât plus de 1 200 000 ducats par an.[13] Le succès des armes ottomanes et le retour de Quirini (en1471) engagèrent les Vénitiens à faire un nouvel essai du côté de la Perse. La Seigneurie envoya donc une autre ambassade à Uzun Hassan. On choisit à cet effet Caterino Zeno dont la mère était la sœur de Kyra Katerina, épouse du mois d'avril 1471. Tandis que "Azlmamet" l'envoyé de la Perse allait se procurer à Venise armes et munitions[14] Giosafette Barbaro accompagné de 200 fusiliers et des officiers instructeurs obtint (en février 1473) la mission de porter à l'armée persane une quantité notable de munition, des fusils, 6 grands mortiers et 600 arquebuses.[15]

Venise s'engageait en même temps à ne jamais conclure la paix avec les Ottomans "avant d'avoir fait de l'Asie Mineure une province persane". Mais les munitions conférées à Barbaro n'étant pas arrivées à temps, Uzun Hassan s'engagea seul dans la lutte: il fut battu et mis en déroute à la bataille de Tardjan, le 12 août 1473; immédiatement après cette bataille, Uzun Hassan expédiait en Europe les envoyés de Venise, de la Pologne et de la Hongrie qui se trouvaient à sa cour, les chargeant d'aller demander le secours de leurs gouvernements respectifs. Venise lui répondit favorablement. Son ambassadeur Contarini vint en Perse et réussit à obtenir d'Uzun Hassan le renouvellement de son alliance, et assista à une revue de troupes organisée par Barbaro récemment arrivé à Tauris. Cependant le soulèvement de son fils d'abord, et la révolte de son frère ensuite ne permirent pas à Uzun Hassan d'entreprendre une nouvelle expédition contre les Turcs. Et sa mort survenue quelques années après (janvier 1478) ne fut pas pour arranger 1es choses. Avec la mort de ce souverain, l'Europe perdait un bon allié et Venise, ne pouvant plus rien espérer du côté de la Perse, se décidait enfin à signer avec les Ottomans la paix de décembre 1478.

II est nécessaire de mentionner ici les raisons pour lesquelles Uzun Hassan n'a pas pu obtenir de l'Egypte, directement intéressée à la lutte contre le Sultan, qu'elle lui envoyât du secours.

En fait, dès leur arrivée au pouvoir, les Aq Qouyunlu établirent avec les Mamelouks d'Egypte des relations amicales.

La puissance de ce dernier pays s'étendait à cette époque sur la Syrie entière et la partie de la Mésopotamie située au sud de la bouche formée par l'Euphrate.

L'intelligence qui régnait entre les deux états voisins de la Perse, d'une part l'Egypte et ses possessions de l'autre, permettait aux caravanes parties de Tauris et de Soltânieh d'atteindre Alep et la Méditerranée. Les foires qui se tenaient à Soltânieh aux mois de juin, de juillet et d'août de chaque année, attiraient un grand nombre de marchands étrangers, notamment vénitiens et génois venus par Caffa ou par Trébizonde. La soie grège des provinces caspiennes, les tissus de soie et de coton fabriqués à Yazd et à Shiraz de Bahrein, des épices de l'Inde, de l'indigo de Kermân, sans compter la rhubarbe de Chine et les bijoux d'or et d'argent de Soltânieh étaient les principaux articles que l'Europe venait chercher en cette ville. Certains de ces articles, des épices notamment, craignant un long voyage en

mer, ne se trouvaient pas directement sur les marchés d'Alexandrie ou de la Syrie.

Préférant de beaucoup le voyage par terre, on les dirigeait à partir de Hormuz vers la ville de Soltânieh où ils arrivaient après un trajet de 60 jours.

D'autre part, les Occidentaux avaient intérêt, pour supprimer tout intermédiaire, à acheter en cette ville les tissus persans dont l'Europe du Moyen-âge faisait une très grande consommation. Citons pour mémoire les noms de Camocato (Kimkha en persan) de Tauris et de Neishâpour; Sigalatn (Taylacan) de Tauris et de Bagdad; Zettani de Tauris et de Samarkand: Yazdi de Yazd; Taffetas (Tâfteh) de Tauris et de Soltânieh; et enfin Mairamas, brocat d'or très recherché par l'Eg1ise en France.[16] Les tissus fabriqués en Europe arrivaient en grande quantité en Orient. Les draps des Flandres, de France et d'Italie, les toiles de lin des usines de Reims étaient particulièrement recherchés en Perse. Les Vénitiens y vendaient annuellement plus de 16 000 draps de Florence. Comme tout ce courant commercial passait par Alep, on comprendra donc que les mêmes motifs qui avaient poussé les Mamlouks à la conquête de la Syrie aient engagé Uzun Hassan à se tailler à tout prix un passage vers la Méditerranée. Avant la bataille de Tardjan, la conviction des deux alliés Uzun Hassan et les Francs était qu'ils seraient victorieux des Turcs et des Egyptiens. Par suite de l'interception des lettres d'Uzun Hassan, transmises par Zeno, consul vénitien à Damas, et invitant les "Francs" à attaquer les troupes égyptiennes, le sultan irrité décida d'envoyer une expédition contre les Persans.[17] Les forces égyptiennes commandées par Yechbeg réussirent à repousser les attaques d'Uzun Hassan et l'obligèrent à s'éloigner de Bira (1472). La bataille de Tardjan (1473) qui avait lieu à peine un an après celle de Bra, fut une défaite pour l'allié d'hier des Egyptiens.

La mort d'Uzun Hassan ouvrit pour la Perse une période de troubles pendant laquelle la recherche de toute politique commerciale devait être superflue. Les Européens abandonnèrent peu à peu les marchés de Tauris et de la Perse occidentale au profit de ceux d'Alep, de Damas et d'Alexandrie. Ces marchés, d'abord entre les mains des Egyptiens et ensuite soumis aux Turcs, n'offraient plus aux étrangers les garanties qu'on pouvait souhaiter. Les droits de douane très élevés et les taxes exagérées qu'on devait payer au Sultan diminuaient chaque jour les bénéfices des marchands.

Le quintal de gingembre qui se vendait 4 cruzados à Calicut, en coûtait 11 sur le marché d'Alexandrie et en valait plus de 16 sur la place de Venise. Il en était de même des autres produits d'origine orientale. La nécessité de changer le système du commerce se faisait sentir de jour en jour plus forte.

C'est aux Portugais que revient l'honneur d'avoir les premiers, parmi les Européens, résolu le problème. En effet après plusieurs années d'efforts et de sacrifices courageusement consentis, ils purent, en doublant la pointe la plus méridionale de l'Afrique, atteindre l'Inde par la voie des mers (20 mai 1498). Cette découverte qui mettait du coup en péril la suprématie des peuples commerçants de la Méditerranée, était en même temps un grave danger pour le transit du proche Orient et la Perse. C'est sur de telles perspectives que s'ouvrait le XVIe siècle. ■

---

1. Labourt, *Le Christ de l'empire perse*, p.350.
2. Heyd, T.II, p.117 et suiv. d'après le voyageur florentin.
3. Heyd, T.II, p.118.
4. Pegolotti dans Heyd. T.II, p.132 et suiv.
5. Mas Latrie, *Traité de paix et dec ommerce*. Supp. et tables, Paris 1872. Textes publié en italien avec trad. française, p.16 et suiv.
6. Huart, *Hist. de Bagdad*.
7. Clavjo, *Relations Seviile*, 1822.
8. De Sacy, *Mém. De L'Acad. des Ins. et Bel. Let.*, T.VI, Paris, 1822.
9. De Sacy, *Mém*., Cit.
10. Idem. *Mém. Acad. des Ins. et Bel. Let.*, T. VI, pp.473-474 (texte persan seulement).
11. Idem.
12. Manpiero, *Annales.*
13. Idem. p.66.
14. Minorsky, *La Perse au XVe siècle*, pub. De la Soc. D'Etudes Iraniennes, No.8, p.12.
15. Idem, p.13.
16. Heyd. T.II, p.609 et s.
17. Berchet, *La Republica di Venezia e Persia*, p.12.

Regards sur les attractions touristiques de Kandovân*

Traduit par
Maryam SOLTANI

Kandovân, village troglodyte de la province de l'Azerbaïdjan de l'est, est l'un des étonnants monuments naturels de l'Iran. De loin, les cônes rocheux qui constituent les maisons originales de ce village brillent des feux des lucarnes et des fenêtres qui les constellent. Certaines de ces portes et fenêtres sont naturelles, résultat de l'érosion des pierres au sein des rochers.

La maison dans laquelle nous entrons est dotée d'une petite chambre, d'une salle de séjour d'environ neuf mètres carrés et d'une cuisine grande comme la main, (presque) cachée derrière un rideau dans un coin du cône-maison. Il n'y a pas de fenêtres mais notre guide, lui-même habitant de Kandovân, nous rassure: l'air pur passe suffisamment par les interstices de la porte.

Les hivers de Kandovân sont très froids, mais l'intérieur des cônes-maisons (les locaux les appellent *Karan*) est facile à chauffer.

L'histoire de l'architecture si particulière de ces maisons à même le roc remonte à l'Antiquité, avec des modifications apportées aux VIIe et VIIIe siècles.

Aujourd'hui, Kandovân abrite plus de cent familles et une population d'environ 700 habitants, dont la plupart sont agriculteurs, éleveurs et artisans. Pour les habitants de la région, Kandovân est aussi Kandojân (*Kando* signifie en persan "ruche"), car la ressemblance des maisons avec les ruches d'abeilles est évidente.

Il est probable que la dernière vague de migration vers ce village eut lieu lors de l'invasion mongole. L'histoire prétend que les premiers à être venus se réfugier à Kandovân étaient les habitants du village de "Hileh var", situé à 2 km de l'ouest de Kandovân, qui se sont d'abord installés dans la plaine qui fait face à Kandovân, puis se sont rapprochés des cônes rocheux dont ils ont ensuite creusé l'intérieur pour en faire des demeures.

Dans ce village, même les étables sont en roc. Elles ont des portes en bois qui se referment sur des ouvertures naturelles dans la roche. La hauteur de ces maisons coniques est de plus de 60 mètres et chacune d'elles a 2 ou 3 étages. Un escalier creusé à l'intérieur du *karan* permet la liaison des étages supérieurs avec l'extérieur.

Le rez-de-chaussée est occupé par l'étable et les habitants vivent dans les étages supérieurs. Le quatrième étage sert parfois de grenier. En raison du manque de cohérence des informations existantes au sujet de ce village, on ignore le nombre précis des habitations, mais elles sont probablement au nombre d'une centaine. Dans la plupart des maisons, l'étable occupe le rez-de-chaussée. Les familles, quant à elles, occupent le deuxième et le troisième étage.

La beauté de ce village réside en particulier dans le contraste des maisons troglodytes et les habitations conformes aux normes architecturales "ordinaires", construites plus bas sur le piémont. Il est probable qu'au fil du temps, quelques unes des familles aient préféré se construire des maisons modernes, nettement plus confortables, mais bien évidemment moins pittoresques. Ceci dit, vivre dans les maisons-cônes fait toujours la fierté des habitants et c'est cet attachement à ces belles maisons de roche qui fait sans doute la célébrité du village.

Selon notre guide, la saison des touristes est la fin de l'été et les habitants s'intéressent depuis quelques années au développement du potentiel touristique de leur village.

Le village de Kandovân, situé dans la préfecture d'Oskou, se trouve à 65 kilomètres au sud de la ville

de Tabriz, chef-lieu du département d'Azerbaïdjan de l'Est, dans une région montagneuse enclavée par la chaîne de Sahand. Les verts pâturages de cette région ont de tout temps attiré des éleveurs nomades. Le sol de Kandovân est volcanique, résultat des activités du Sahand, volcan éteint qui surplombe toute la région. L'entassement des couches de lave a conduit à la formation de roches volcaniques de résistance variable. Puis, les conditions climatiques ont creusé ces roches et leur ont donné ces formes coniques visibles dans les maisons de Kandovân.

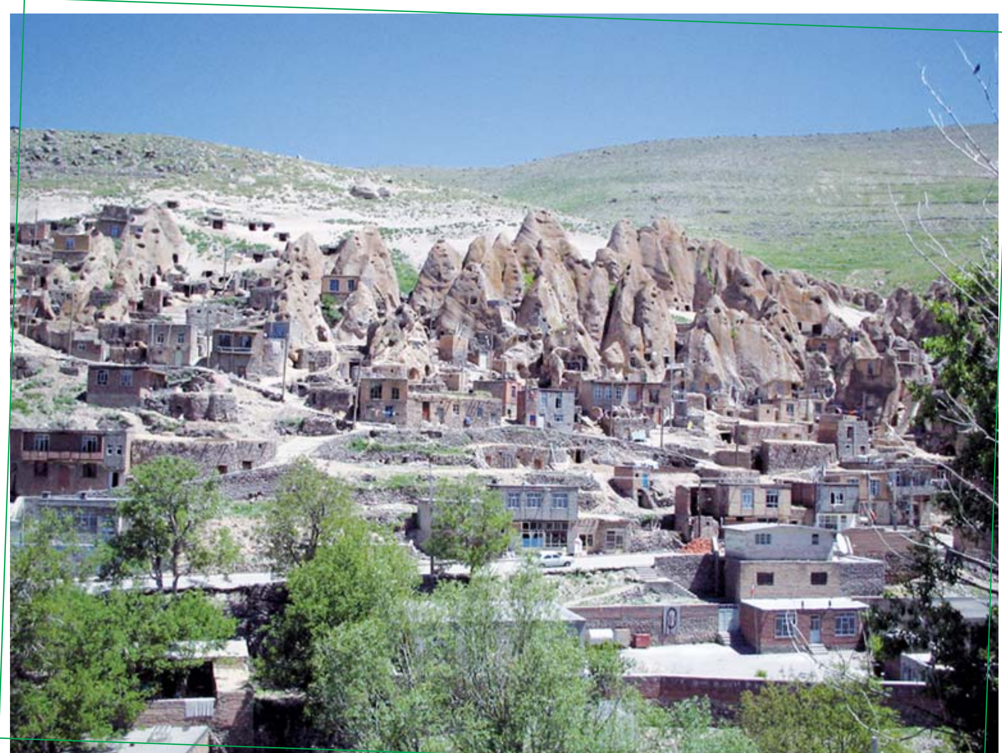
Des trois villages rocheux de cette espèce, les deux autres, la Cappadoce en Turquie et le village volcanique du Dakota aux Etats-Unis, ne sont aujourd'hui hantés que par des touristes, seul Kandovân est encore habité. La vie y suit son cours ordinaire et les habitants sont souvent éleveurs ou herboristes. Effectivement, l'une des activités commerciales importantes du village est la culture et la préparation de plantes médicinales, qui assurent aux habitants, en particulier aux femmes, spécialistes en la matière, de très bons revenus. Ainsi, le petit bazar de la ville, embaume toujours de senteurs particulières et inconnues. La maison cône la plus importante du village est la mosquée, aujourd'hui en rénovation. L'artisanat y est également bien développé.

Parmi les attractions du village, il faut également évoquer les sources thermales. Pour les habitants, le pouvoir de guérison de ces sources est quasi-miraculeux, en particulier pour les maux de rein. Des sources minérales, vieilles de six mille ans selon les spécialistes, offrent au village une eau très pure. Cependant, la plus grande attraction du village, selon les habitants, est son hôtel, "La Tulipe de Kandovân". Comprenant quelques maisons rocheuses il y a une dizaine d'années à peine, il s'est développé grâce au travail acharné de dizaines d'artisans qui ont creusé huit années durant le roc pour en faire le premier hôtel rocheux du pays. Ce bâtiment peut accueillir jusqu'à une trentaine de voyageurs et la deuxième phase de son agrandissement débutera bientôt.

Presque toute l'année, les touristes sont nombreux, sauf en hiver, qui se passe dans le froid et le calme de ce village pittoresque. ■

---

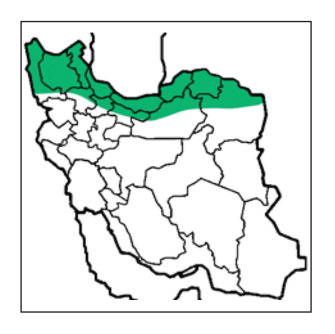
* Source: Ce texte est la traduction d'un extrait d'article publié dans le journal *Ettelaat* le mercredi 24 Mordâd 1386 (août 2008).



Kandovân

Mortéza JOHARI





Arbre aux anémones

Nom scientifique: *Calycanthus floridus*
Nom persan: Gol-e Sharâb

L'arbre aux anémones est un arbuste mesurant de 2 à 3 m de hauteur. La texture de la tige est proche de celle du bois, son écorce est gris brunâtre et son bois parfumé dégage une odeur douce de cannelle. La tige comporte de nombreuses branches couvertes de feuilles ovales et élancées mesurant de 5 à 12 cm de long. La fleur est rouge-purpurine ou brunâtre et comporte parfois des reflets gris. Elle mesure 5 cm de diamètre. La floraison se déroule de mai à juin. L'arbre aux anémones a été importé en Iran et se cultive dans les jardins dans les provinces de Téhéran, Mazândarân, Guilân, Semnân, Azerbaïdjan de l'est et de l'ouest, Qazvin, Zanjân, Golestân, Khorâssân du nord et Razavi. Cette plante vient originellement d'Amérique du nord. ■

Dugong

Nom scientifique: *Dugong dugon*
Nom persan: Gâv-e-Daryâïe





Le dugong a un corps grand et cylindrique, mesurant de 250 à 410 cm de long et pesant de 230 à 900 kg. La surface du corps est lisse et seuls quelques poils fins et courts apparaissent sur les flancs, ainsi que des poils plus épais sur les côtés de la lèvre supérieure. La couleur du dos est gris brunâtre, les flancs et le dessous du corps sont gris. Sa gueule est courbée vers le bas, tandis que sa lèvre supérieure comporte une fente. Il vit dans les eaux maritimes peu profondes ou la flore est importante. Le dugong passe en général le jour dans les régions plus profondes de la mer et la nuit dans les algues des zones moins profondes. Ils vivent en groupe atteignant parfois une centaine d'animaux.

Le dugong est herbivore et se nourrit de plantes aquatiques. Il déracine les plantes avec sa gueule dans les régions sableuses et les mange après les avoir secouées pour rejeter le sable. Il peut se reproduire à toutes les saisons. La période de gestation est de onze mois, et ne donne lieu à la naissance que d'un petit. Le dugong fait partie des espèces rares de mammifères; en Iran, on l'aperçoit parfois au bord du golf Persique et la mer d'Oman. ■

- Vous pouvez vous procurer la revue dans les principaux kiosques de votre ville ou chez les libraires d'Etelaat.
- En cas de non distribution chez votre marchand de journaux, contactez le bureau d'Etelaat de votre ville.
- Envoyez vos articles et vos textes par courrier électronique ou par la poste.
- Les opinions soutenues dans les articles ne sont pas nécessairement partagées par la revue.
- La Revue de Téhéran se réserve la liberté de choisir, de corriger et de réduire les textes reçus. De même, les textes reçus ne seront pas restitués aux auteurs.
- Toute citation reste autorisée avec notation des références.

- ماهنامه«رُوو دوتهران»در دکه‌های‌اصلی روزنامه فروشی و نیز در کتابفروشی های وابسته به موسسه اطلاعات توزیع می گردد.
- در صورت عدم ارسال مجله به دکه ی مورد مراجعه شما، با دفتر نمایندگی روزنامه اطلاعات در شهر خود تماس حاصل فرمایید.
- مقالات و مطالب خود را از طریق پست الکترونیکی یا پست عادی، حتی الامکان به صورت تایپ شده ارسال فرمایید.
- چاپ مقاله به معنای تایید محتوای آن نیست.
- « رُوو دو تهران » در گزینش، ویرایش و تلخیص مطالب دریافتی آزاد است. همچنین مطالب دریافتی برگردانده نمی‌شود.
- نقل مطالب این مجله با ذکر ماخذ آزاد است.

S'abonner hors de l'Iran

LA REVUE DE TEHERAN

Effectuez le virement bancaire depuis votre pays sur le compte indiqué ci-dessous, puis envoyez le bulletin d'abonnement dûment rempli, ou votre adresse complète sur papier libre, accompagné du récipissé de votre virement à l'adresse de la Revue.

(Merci d'écrire en lettres capitales)

NOM ____________ **PRENOM** ____________

NOM DE LA SOCIETE *(Facultatif)* ____________

ADRESSE ____________

CODE POSTAL ____________ **VILLE/PAYS** ____________

TELEPHONE ____________ **E-MAIL** ____________

☐ **1 an** **50 Euros**

☐ **6 mois** **30 Euros**

■ Effectuez votre virement sur le compte **SOCIETE GENERALE**
N°: **00051827195**
Banque:**30003**
Guichet: **01475**
CLE RIB: **43**
Domiciliation: **NANTES LES ANGLAIS (01475)**
Identification Internationale (IBAN)
IBAN FR76 3000 3014 7500 0518 2719 543
Identification internationale de la Banque (BIC): **SOGEFRPP**

■ Envoyez une copie scannée de la preuve de virement à l'adresse e-mail de la Revue: **mail@teheran.ir**

■ **Règlement possible en France et dans tous les pays du monde**



دوره‌های سال اول، دوم و سوم مجلهٔ تهران شامل
سی و شش شماره در سه مجلد عرضه می‌گردد.
علاقه‌مندان می‌توانند به دفتر مجله و یا به فروشگاه
انتشارات اطلاعات واقع در
خیابان انقلاب- روبروی دانشگاه تهران
مراجعه نمایند.

L'édition reliée des trente-six premiers numéros de la Revue de TEHERAN est désormais disponible en trois volumes pour la somme de 10 000 tomans l'unité au siège de la Revue ou au point de vente des éditions Ettela'at, situé à l'adresse suivante: Avenue Enghelâb, en face de l'Université de Téhéran.

S'abonner en Iran

LA REVUE DE **TEHERAN**

فرم اشتراک ماهنامه "رُوو دو تهران"

- ☐ یک ساله ۱۸۰/۰۰۰ ریال
- ☐ شش ماهه ۹۰/۰۰۰ ریال
- ☐ **1 an 18 000 tomans**
- ☐ **6 mois 9 000 tomans**

Nom de la société (*Facultatif*) — مؤسسه	
Nom — نام خانوادگی	Prénom — نام
Adresse — آدرس	
Boîte postale — صندوق پستی	Code postal — کدپستی
E-mail — پست الکترونیکی	Téléphone — تلفن

اشتراک از ایران برای خارج کشور

- ☐ شش ماهه ۲۵۰/۰۰۰ ریال
- ☐ یک ساله ۵۰۰/۰۰۰ ریال

S'abonner d'Iran pour l'étranger

- ☐ **6 mois 25 000 tomans**
- ☐ **1 an 50 000 tomans**

Effectuez votre virement sur le compte :

Banque Tejarat
N°: **251005060** de la Banque Tejarat
Agence **Mirdamad-e Sharghi**, **Téhéran**,
Code de l'Agence : **351**
Au nom de **Mo'asese Ettelaat**

Vous pouvez effectuer le virement
dans l'ensemble des Banques Tejarat d'Iran.

حق اشتراک را به حساب جاری **۲۵۱۰۰۵۰۶۰** نزد **بانک تجارت،**
شعبه **میرداماد شرقی تهران، کد ۳۵۱**
(قابل پرداخت در کلیه شعب بانک تجارت)
به نام **موسسه اطلاعات** واریز،
و اصل فیش را به همراه فرم اشتراک به آدرس
تهران، خیابان میرداماد، خیابان نفت جنوبی، موسسه اطلاعات،
نشریه **Revue de Téhéran** ارسال نمایید.
تلفن امور مشترکین: ۲۹۹۹۳۴۷۲ - ۲۹۹۹۳۴۷۱

Merci ensuite de nous adresser la preuve de virement ainsi que vos nom et adresse à l'adresse suivante:
Presses Ettelaat, Av. Naft-e Jonoubi, Bd. Mirdamad, Téhéran.
Code Postal : 15 49 95 31 11
Pour signaler tout problème de réception : mail@teheran.ir

مجلهٔ تهران

صاحب امتیاز
مؤسسهٔ اطلاعات

مدیر مسئول
محمد جواد محمدی

سردبیر
املی نُوواگلیز

دبیری تحریریه
عارفه حجازی
جمیله ضیاء

تحریریه
روح الله حسینی
اسفندیار اسفندی
فرزانه پورمظاهری
افسانه پورمظاهری
سمیرا فخاریان
شکوفه اولیاء
هدی صدوق
آلیس بُمباردیه
مهناز رضائی
سعید کمالی دهقان
بابک ارشادی

گزارشگر در فرانسه
میرِی فِررا
اِلودی برنارد

تصحیح
بئاتریس ترهارد

طراحی و صفحه آرایی
منیره برهانی

عکس
مرتضی جوهری

پایگاه اینترنتی
محمدامین یوسفی

نشانی: تهران، بلوار میرداماد،
خیابان نفت جنوبی،
مؤسسهٔ اطلاعات، اطلاعات فرانسه
کدپستی: ۱۵۴۹۹۵۳۱۱۱
تلفن: ۲۹۹۹۳۶۱۵
نمابر: ۲۲۲۲۳۴۰۴
نشانی الکترونیکی: **mail@teheran.ir**
تلفن آگهی ها: ۲۹۹۹۴۴۴۰
چاپ ایرانچاپ

Verso de la couverture:
Astrolabe persan, XVe siècle.

La Revue de
TEHERAN

مجله تهران

ماهنامهٔ فرهنگ و اندیشه به زبان فرانسوی
شمارهٔ ۴۰، اسفند۱۳۸۷، سال چهارم
قیمت: ۱۰۰۰ تومان

شاپا: ۱۹۳۶-۲۰۰۸

www.teheran.ir